مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

ویژهٔ خاطره نگاری در ایران
۲

با همکاری
احمد اشرف

مقاله ها:

سال پانزدهم، شمارهٔ ۱، زمستان ۱۳۷۵

مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش دربارهٔ میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران
این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحدهٔ آمریکاست

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست

نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷ (۳۰۱)

فکس ۱۹۸۳-۶۵۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک

در ایالات متحدهٔ امریکا، با احتساب هزینهٔ پست
سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، موسسات ۷۰ دلار
برای سایر کشورها هزینهٔ پست به‌شرح زیر افزوده می شود.
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

فهرست

سال پانزدهم، زمستان ۱۳۷۵

ویژهٔ خاطره نگاری در ایران

۲

با همکاری

احمد اشرف ۵

مقاله ها:

سال نو بر شما فرخنده باد!

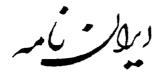
با همین دیدگان اشک آلود،
از همین روزن گشوده به دود،
به پرستو، به گل، به سبزه، درود!
به شکوفه، به صبحدم، به نسیم،
به بهاری که می رسد از راه،
چند روز دگر به ساز و سرود
ما که دل های مان زمستان است،
ما که خورشیدمان نمی خندد،
ما که باغ و بهارمان پژمرد،
ما که پای امیدمان فرسود،
ما که درپیش چشممان رقصید،
این همه دود زیر چرخ کبود،
سر راه شکوفه های بهار
گریه سر می دهیم با دل شاد
گریهٔ شوق، با تمام وجود!

شاید ای خستگان وحشتِ دشت!
شاید ای ماندگانِ ظلمتِ شب!
دربهاری که می رسد از راه،
گل خورشید آرزوهامان
سرزد از لای ابرهای حسود

شاید اکنون کبوتران امید
بال دربال آمدند فرود

پیش پای سحر بیفشان گل
سر راه صبا بسوزان عود
به پرستو، به گل، به سبزه، درود!

(فریدون مشیری)

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

سال پانزدهم، شمارهٔ ۱ زمستان ۱۳۷۵ (۱۹۹۷)

احمد اشرف*

سابقهٔ خاطره نگاری در ایران

خاطره نگاری، که در معنای گسترده اش پایسد هیچ یک از صور بیان ادبی بیست، به نویسندهٔ خاطره این مجال را می دهد تا از هرشیوه و ابزاری که در دسترس اوست برای روایت دیده ها و شنیده ها و بیان داستان زندگی و شرح روحیات و خلقیات و حالات درونی خویش سود جوید. بدین سبب به دشواری می توان شکلی از صور ادبی و نوشتاری را در بایگانی تاریخ یافت که خاطره نگاری در قالبِ آن نیامده باشد. از همین رو خاطرات ایرانی در ادوار گوناگون را باید در لابلای سنگنوشته های پادشاهان هخامنشی و ساسانی، در آثار وقایع نگاران درگاه شاهان و روزنامه ی خاطرات اهل دیوان، و در گنجینه ی پهناور ادب فارسی جست و جو کرد.

در این مقاله نگاهی کوتاه خواهیم داشت به سابقهٔ خاطره نگاری در ایران باستان و نیز سابقهٔ خاطره نگاری از سده های میانه تا اوایل قرن نوزدهم.

---

* استاد جامعه شناسی در دانشگاه پنسیلوانیا و از ویراستاران *دانشنامهٔ ایرانیکا*. آخرین نوشتهٔ احمد اشرف زیر عنوان "The Appeal of Conspiracy Theories to Persians" در *Princeton Papers*, Winter, 1994 منتشر شده است.

۱. سابقهٔ خاطره نگاری در ایران قدیم

خاطره نگاری، ابتدا در تمدّنِ باستانی مصر پدید آمد و آنگاه در تمدّن های کلدانی و آشوری رونق گرفت و در عصر هخامنشی وارد مرحله ای تازه شد.[۱] مصریان عهد عتیق بر این باور بودند که زندگی جاودان در آخرت وابسته به ادامه‌ی وجود این جهانی فرد آدمی، یعنی برجای ماندن خاطرات او و جسد مومیایی شده‌ی اوست. از این رو مقابر و معابد خود را به عنوان زیستگاهی جاودانی، به تصاویر و یادمانده های درگذشتگان می آراستند. اما یادمانده های مقابر و معابد از ذکر اعمال واجب و مستحب و لذت‌های مجاز، که در هرمورد تکرار می‌شد، فراتر نمی رفت و جز حَسَب و نسبِ درگذشته چیزی از حدیث نفس او به یادگار نمی گذاشت.[۲]

دومین مجموعه‌ی بزرگِ خاطره نگاری درکتیبه های معابد آشوری برجای مانده است. تحول عمده ای که آشوریان پدید آوردند آن بود که منشیان درباری، در کتیبه نگاری بناهای تاریخی، از تعارفات متداول دربارهٔ اهدای بنا از سوی پادشاهان کاستند و بجای آن به وقایع نگاری اعمال و آثار آنان پرداختند. این ابداع سرآغاز وقایع نگاری درباری و خاطره نگاری شاهانه شد که در عهد هخامنشی و ساسانی و درمیان شاهزادگان یونانی تداوم یافت و با خاطرات اُگوستوس، امپراطور روم، در تاریخ غرب شهرت گرفت.[۳]

سومین مجموعه‌ی خاطره نگاری درعهد باستان، که از نظر تاریخ ایران نیز اهمیت دارد، خاطراتِ افسانه گونه ایست که درکتاب های مقدس قوم یهود روایت شده اند. با آنکه درچند کتاب عهد عتیق اشاره هایی به برخی از وقایع دوران پادشاهان ماد و هخامنشی شده است، اما کتاب های *عزرا* و *نحیما* هم از نظر سبک وشکل و هم از نظر محتوای تاریخی به گونه‌ای تدوین شده اند که در تاریخ خاطره نگاری با اهمیت و قابل بررسی هستند.

عزرا و *نحیما* دوکتاب مقدس عهدعتیق‌اند که تاریخ یهود را از سال ۵۳۸ تا سال ۴۳۲ پیش از میلاد شرح می دهند. این دوران با فرمان کوروش بزرگ برای آزادی قوم یهود از اسارت بابل و بازگشت آنان به اورشلیم آغاز می‌شود و تا نهمین سال پادشاهی داریوش دوم هخامنشی، که از سال ۴۳۲ تا سال ۴۰۳ پیش از میلاد شاهنشاهی کرده است، ادامه می یابد. *کتاب عزرا* واقعهٔ بازگشت ۱۵۰۰ خانوار یهود به ارض موعود را درعهد شاهنشاهی اردشیر اول هخامنشی (موسوم به درازدست که ازسال ۴۶۴ تا سال ۴۲۳ پیش ازمیلاد حکومت می‌کرد)،

. روایت می‌کند. عِزرا، که از کَهَنه و مشیان درست اعتقاد و پایبند آداب و سنن مذهبی بوده است، به عنوان سرپرست امور یهودیان دردربار اردشیر اول مقام والایی می یابد و سرانجام به فرمان شاه به سرپرستی ۱۵۰۰ خانوار یهودی که عازم بازگشت به ارض موعود بوده اند برگزیده می‌شود. عِزرا فرمان داشت تا آئین موسی را در ارض موعود پابرجا کند و جامعه را براساس قانون یهودا سامان دهد. **کتاب نِحیما** داستان بازگشت نِحیما، ساقی اردشیر اول در بیستمین سال سلطنت او، به ارض موعود است. نحیما حصارهای ویران اورشلیم را بازسازی می کند و به مرمت معبد بزرگ بیت المقدس می‌پردازد، کاری که درعهد پادشاهی داریوش دوم به پایان می رسد.[۴]

کتاب های *عِزرا* و *نِحیما* از چند نظر اهمیت دارند. یکی اینکه خاطره‌نگاری را از انحصار شاهان و فرمانروایان بیرون می آورند. دیگر اینکه، انگیزهٔ سیاسی ـ عبادی را درخاطره نگاری وارد می کنند، کاری که تنها نمونهٔ آن در تاریخ ایران کتیبهٔ کرتیر موبد در اوایل عهد ساسانی است. سه دیگر اینکه، گوشه‌هایی از تاریخ ایران در قرن نخستین امپراطوری هخامنشی را روایت می‌کنند. امّا از همه بالاتر، در این آثار روایت رویدادهای تاریخی از سوی شخصیت های برجستهٔ داستان باطهور "من نویسنده" آغاز می شود. این عِزرا و نِحیما هستند که سخن می گویند و حدیث نفس خود را برای خواننده می‌سرایند و نه گوینده ای و نویسنده ای گمنام و یا نیرویی در ماورای ابرها و آسمان ها «من به دستگیری خداوند توانمند شدم. من بزرگان اسرائیل را که در ورای ارض موعود بودند گرد آوردم تا با من روانهٔ بیت المقدس شوند » و یا اینکه: «من عبا و ردای خود را به عاریه دادم و موهای سرم را برکندم و موهای ریشم را و به شگفتی برنشستم . من به زانو درآمدم و دست هایم را به سوی خداوند گشودم و من با خدای خود به راز و نیاز نشستم.»[۵]

چهارمین مجموعه‌ی خاطره نگاری سیاسی را پادشاهان هخامنشی و ساسانی به یادگار نهاده اند و در این راه از همتایان یونانی و رومی خویش پیشی گرفته‌اند

دوران هخامنشی

گورگ میش (Georg Misch)، مورخ نامدار خاطره نگاری، براین باور است که داریوش کبیر انقلابی بزرگ در خاطره نگاری عهد قدیم پدید آورده است.[۶] دست‌آورد بزرگ داریوش آن بود که خاطرات خود را به گونه ای تدوین کرد که، گذشته از وقایع نگاری متداول درعهد قدیم، جلوه گاه حدیث نفس او هم باشد.

داریوش کتیبه‌ی بیستونش را با این عبارت متداول زمان آغاز می‌کند که «من داریوش شاه، شاهِ بزرگ شاهِ شاهان، شاه در فارس، شاه سرزمین های بسیار،» و آنگاه تبار خود را تا به پشتِ که جملگی از فرمانروایان بوده اند، بر می شمرد اما بجای صفات و القاب و عناوین گوناگون خودستایانه‌ی پادشاهان آشور، از جمله آشور بانیپال، روال ساده نگاری را بر می گزیند و آنچه می گوید یا شرح رویدادهای تاریخی در زمان اوست و یا شرح حالات و روحیات او.[۷] در واقع، بخش عمدهٔ کتیبه شرح اعمال اوست غاصبان پادشاهی را که تارانده است، "دروغ‌گویانی" که "راستی" را برنمی تابند.[۸] با آنکه مفهوم "دروغ" در این کتیبه در برابر "راستی و درستی" است و معطوف به نادرستانی است که چشم طمع بر تاج و تخت پادشاهی دوخته اند اما این امکان را نیز نمی توان نادیده گرفت که گذشته از این مفهوم محدود معنای گسترده تر آن در آئین زرتشتی که دلالت بر بی نظمی و بی عدالتی و تاریکی و تباهی دارد نیز منظور نظر راوی خاطره باشد چنانکه درجای دیگر خواهیم دید داریوش هنگام سخن گفتن در بارهٔ روابط طبقات اجتماعی و توانمندان و بینوایان به این معنی از نظم اجتماعی باز می‌گردد.[۹]

داریوش در این کتیبه با تأکید و به دفعات از طغیان و شورش و فتنهٔ معاندان و سرکوب و انقیاد آنان به‌دست خویش سخن می‌گوید با آنکه این عبارت ها کلیشه وار تکرار می شوند اما در بطن خود حکایت از اراده معطوف به قدرت راوی خاطره دارند. داریوش در این گفته ها نه تنها وقایع را شرح می‌دهد بلکه معنا و مفهوم اعمال و رفتارش را در رابطه با اقتدار پادشاهی و مشروعیت قدرت و رابطهٔ دوسویه‌اش با اهورامردا، که منشاء اقتدار سلطنت اوست، و با اتباع خویش بر می‌شمرد وی می‌گوید «سلطنت ودیعه‌ای است که اهورامردا بر من ارزانی داشته است» آنگاه ۲۳ کشور را که به یاری اهورا مردا گشوده است نام می برد و نیز ۷ کشور از میان آنان که بر ضد اقتدار او برپاخاسته و سر به شورش برداشته اند و او همهٔ آنها را به یاری اهورامردا و به‌سرپنجهٔ قدرتِ خویش در انقیاد آورده است. سپس به‌خویش می پردازد و خود را سرآمد همهٔ پادشاهان پیشین تا زمان خود می‌نامد و می‌گوید هیچ یک از آنان در تمام سال های پادشاهی شان به اندازه یک سال در دوران او کار انجام ندادند.

داریوش در بارهٔ تکالیف اتباع خود و انتظارتش از آنان می گوید.

۲۳ کشوری‌که‌به یاری اهورامردا به زیر فرمان من آمدند اتباع من بودند، خراج‌گذار من بودند، گوش‌به‌فرمان من بودند، در شب‌ودرروز دراین‌کشورها آنان‌را که وفادار من بودند نیک پاداش

می‌دادم وآنان را که بدکار بودند به سزای اعمالشان می رساندم به یاری اهورمردا بود که این کشورها به قانون من احترام می گذاردند، چنانکه به آنان می گفتم و از آنان انتظار داشتم [۱۰]

داریوش در معنای عدالت پادشاهی و راستی و درستی می گوید «این مطلوب من نیست که زورمندان برناتوانایان به نادرستی رفتار کنند و نیز مطلوب من نیست که ناتوانان به نادرستی با توانمندان عمل کنند.»

مهم ترین بخش کتیبهٔ داریوش از نظر خاطره نگاری آنجاست که وی حدیث نفس میگوید و ازخصوصیات خلق و خوی خویش سخن می راند. «من عصبی مزاج نیستم. من آنچه را که بر خشم من می افزاید به نیروی اندیشه ام مهار می‌کنم و بر محرّکات نفسانی خویش کاملاً مسلط می شوم» آنگاه از نیروی بدنی خود سخن می‌گوید

من جنگندهٔ خوبی هستم درنبردگاه شورشی را از جز آن به خوبی تمیز می‌دهم دستانم و پاهایم آموزش دیده اند من یک سوارکار چابک و ورزیده ام، من یک کمان‌دار خوب سواره و پیاده ام و من یک نیزه گذار خوب سواره و پیاده ام همهٔ این مهارت ها را اهورمردا به من اهداء کرده است و من به یاری اهورمردا توانائی بکار بردن آنها را داشته ام هرچه را که من انجام داده ام همه به یاری این مهارت ها بوده که اهورامردا به من ارزانی کرده است. [۱۱]

دوران ساسانی

ازدورهٔ ساسانی دو خاطره نگاری سیاسی و یک خاطره نگاری سیاسی- مذهبی ارزنده دردست است که در سنگنوشته‌ها به یادگار مانده اند کتیبه های پادشاهان ساسانی، از شاپور اوّل درکعبهٔ زرتشت و نقش رستم و از نرسه در پیکولی و کتیبه‌های کرتیر موبد در کعبهٔ زرتشت و نقش رستم و نقش رجب این خاطرات هم از نظر تاریخ سیاسی ایران و هم از نظر روشن کردن گوشه های تاریک تاریخ اروپا در دوران امپراطوری روم در نیمه دوم قرن سوم میلادی اهمیت زیاد دارند. شاپور اول ساسانی، که از سال ۲۴۱ تا سال ۲۷۱ میلادی پادشاهی کرد، فرزند اردشیر بابکان مؤسس سلسلهٔ ساسانی بود [۱۲] کتیبهٔ شاپور درکعبهٔ زرتشت درنیم قرن اخیر مورد بررسی مورخان آن دوران قرارگرفته است. ازجمله، دانشمند نامی، رُشتُوزِف، در«نامهٔ اعمال شاپور» (Res gestae divi Saporis) خاطرات‌او را از نوع خاطرات معروف اگوستوس (Augustus) نخستین امپراطور روم در اوایل قرن نخستین میلادی دانسته است، که از برگهای درخشان و شاخص

در تاریخ خاطره‌نگاری عرب است. اما مارتین اسپرنگلینگ (Sprengling)، که کتیبهٔ شاپور اول و کرتیر موبد را بررسی کرده، کاربرد واژهٔ (gestae) را درمورد خاطرات شاپور ناروا می‌داند و می گوید این واژه به نوعی ازخاطره نگاری اطلاق می شود که داستان‌گونه وحاوی خودستائی های شاهان است و از نظر اسناد تاریخی چندان قابل اعتماد نیست. حال آنکه خاطرات شاپور کاملاً قابل اعتماد است، چنانکه اسناد و مدارک تاریخی دیگر مطالب آن را تایید می کنند.[۱۳]

شاپور نیز، به پیروی از رسم کهن خاطره را با معرفی خود و نیاکانش آغاز می کند و بیشتر کشورها و استان های امپراطوریش را بر می‌شمرد. این فهرست دقیق و انعکاس واقعیت تاریخی است. او سپس به شرح لشکرکشی های بزرگ خویش به قلمرو امپراطوری روم می پردازد و پیروزی هایی را که در صحنهٔ نبرد به‌دست آورده است شرح می‌دهد. در این میان سه جنگ بزرگ وی با رومیان به تفصیل آمده است. شاپور بهانهٔ آغاز این جنگ هارا دروغ پردازی های رومیان و تجاوز آنها به قلمرو امپراطوری ایران می شمرد. هموست که در جنگ سوم به پیروزی بزرگی می رسد و والرین (Valerian) امپراطور روم را به اسارت به ایران می آورد. دراین زمان است که براساس کتیبهٔ کرتیر موبد، شاپور به او فرمان می‌دهد تا آتشکده های زرتشتی را از ارمنستان تا آسیای صغیر و انطاکیه و سوریه برپاسازند. گویی شاپور براین باور بوده است که این سرزمین ها برای همیشه به امپراطوری او پیوسته اند.

نیمهٔ کمتر خاطرات شاپور به امور مذهبی اختصاص دارد که به احتمالی با افکار و اعمال کرتیر موبد و اندیشهٔ گسترش آئین زرتشتی در سراسر امپراطوری بستگی دارد. دراین خاطره آمده است که شاپور آتشکده های بسیار برپا می کند، موبدان را می نوازد و برایشان موقوفات برقرار می‌کند و پرستش فرشتگان اهورائی را فزونی می بخشد. نیز به این اشاره رفته است که پنج آتشکده، یکی به نام خود، یکی به نام دختر و ملکه اش و سه دیگر به نام سه پسرش برپا می سازد. در بخش بزرگی از این کتیبه شاپور نیایش روزانه برای چهارگروه ممتاز را مقرر می‌کند: اعضای خاندان سلطنت، بازماندگان نیای بزرگش، بابک، بازماندگان پدرش، اردشیر و اعضای دربار خودش.[۱۴]

کتیبهٔ کرتیر موبد در واقع مکمل سنگنوشتهٔ شاپور اول است چرا که هردوی آنها به امور سیاسی و دینی می پردازند؛ یکی از سیاست آغاز می کند و به دین و آئین می‌رسد و دیگری مبانی سیاست حکومت ساسانی را در استقرار دین رسمی و دولتی در سراسر ایران زمین شرح می دهد. کرتیر موبد، که شخصیتی بسیار

توانا و پیکارجو داشت، در نخستین قرن تأسیس امپراطوری ساسانی نفوذ و قدرت یافت، در بنیادگزاری و ریشه دار کردن نهادهای مذهبی آئین زرتشتی تأثیری بسیار گذاشت، کیش زرتشتی را دین رسمی امپراطوری کرد و، با انحصارطلبی دینی، پیروان ادیان دیگر، به خصوص مانویان را سرکوب و منکوب ساخت از همین رو، کتیبهٔ وی برای روشن کردن زوایای تاریک چگونگی توأمان شدن سیاست و مذهب در دولت ساسانی و نابودی دگراندیشان اهمیتی خاص و تاریخی دارد

خاطرات کرتیر با عبارت «و من کرتیر» درخدمت فرشتگان و شاهنشاه چنین و چنان کردم آغاز می‌شود طبق خاطرات به جا مانده از او در کعبهٔ زرتشت در نقش رستم و درنقش رجب، کرتیر در عهد اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانی (۲۴۱-۲۲۴ میلادی) به ردهٔ موبدان پیوسته و درعهد شاپور اول به مقام مهمی رسیده‌است او درزمان جانشینان شاپور و به خصوص در دوران پادشاهی بهرام دوم (۲۹۳-۲۷۶)ـ شاه جوان و ناتوانی که آلت دست او شده ـ به اوج قدرت و استقلال در دستگاه حکومت و در سلسله مراتب مذهبی دست یافته و یکه تاز میدان دین و دولت شده است. کرتیر با همهٔ اعتبار و قدرت خویش و با همهٔ نوازش شاپور اول و هرمز، در دوران آنان هنوز این قدرت را بدست نیاورده بود تا مذهب خود را یگانه مذهب امپراطوری سازد، زیرا مانی در عهد این دو پادشاه و جانشینان آنان مورد نوازش و یا حمایت دستگاه حکومت بود تنها از دوران بهرام دوم است که کرتیر، با شرکت در یک سلسله توطئه های درباری، شاه مورد اعتماد خود را بر می گزیند و به استقلال به ترویج آئین خود و تحکیم مبانی قدرت دستگاه روحانیت زرتشتی می پردازد و به نابودی مانی و مانویان و محدود کردن ادیان دیگر کمر می بندد و امپراطوری را از ویژگی اصیل آن که همزیستی ادیان و فرهنگ ها و اقوام گوناگون در زیر چتر فراگیر خاندان پادشاهی است محروم می‌کند کرتیر در زمان بهرام دوم، دم و دستگاه روحانیت و دستگاه دادگستری امپراطوری را با استقلال عمل در دست می‌گیرد اما درمقام "داور داوران" تمام اهتمام او برپا کردن دادگاههایی است که در آنها پیروان ادیان دیگر به داوری خوانده شده و محکوم به تحمل زجر و شکنجه و مرگ می شوند

مباحث اخلاقی و کلامی درخاطرات کرتیر بسیار محدود است وی اهل عمل است و نه اهل نظر اساس فرمان ها و کارهای او بر امر به معروف و نهی از منکر استوار است یکی از دستورهای اخلاقی او ناظر به منع غارت اموال درکشورهای گشوده شده به دست سپاهیان شاپور و بازپس دادن اموال غارت‌شده به صاحبان آنهاست. این دستور کرتیر از نظر اصول اخلاقی شایع درعهد پیش

ازدوران تجدد و مدرنیته اهمیت‌بسیار دارد امّا باید آن را ناشی از مصلحت‌اندیشی وی برای تأسیس و ترویج آئین رسمی زرتشتی در سرزمین های گشوده شده در امپراطوری دانست ریرا وی همان اعمالی را که در سرزمین های دیگر منع می‌کند در سرزمین ایران به شدیدترین وجه فرمان می دهد: آزار، شکنجه، قتل، غارت و نابودی دگراندیشان و مخالفان دستگاه حکومت دینی زرتشتی

خاطرات کرتیر هم چنین حاکی است از اختصاص سرمایه هایه های بزرگ برای برپا کردن آتشکده ها و حمایت‌مالی از موسسات و نهادهای زرتشتی و رونق دم و دستگاه روحانیت و برپایی موقوفات فراوان و ترتیب درست مراسم و مناسک دینی در استان های امپراطوری[15]

خاطرات نرسه پادشاه ساسانی در پیکولی به دو خاطرهٔ دیگر پیوند دارد- چرا که در دوران این پادشاه ستارهٔ کرتیر افول می‌کند و به سبب دشمنی‌های خانگی بر سر جانشینی و جنگ های نرسه برای دست آوردن تاج و تخت، وی نامی از کرتیر نمی آورد اهمیت این مطلب در آنست که پادشاهی ساسانی در اعقاب نرسه استقرار پیدا می‌کند و از همین رو نیز نام کرتیر از صفحات تاریخ ساسانی زدوده می‌شود، البته بی‌آنکه تأثیر اقدامات او در تاسیس دین رسمی برای امپراطوری ساسانی درعمل از میان برود[16]

۲. نگاهی به خاطرات ایرانی از قرن چهاردهم تا اوایل قرن نوزدهم

مهم ترین ویژگی خاطره نگاری و به خصوص حدیث نفس (اتوبیوگرافی) حضور فعال "من نویسنده" در صحنهٔ خاطرات است، خواه به عنوان عامل اصلی رویدادها، یا به عنوان شاهد عینی آنها و یا به عنوان راوی خاطرات دیگران. از همین رو خاطره نگاری روایت داستانی است که راوی آن "اول شخص مفرد" باشد. نگاهی به مجموعهٔ عظیم ادب پارسی، از نظم و نثر، نشان می دهد که داستانسرایی با اول شخص مفرد درایں دوران رواج و رونق نداشته است حتی نوع خاطره‌نگاری شاهان هخامنشی و ساسانی نیز، که در سنگنوشته ها محفوظ مانده و با واژهٔ "من" آغاز می شود، در دوران اسلامی متروک مانده و جای خود را به وقایع نگاری درباری داده است که در آنها معمولاً وقایع نگار خود را در پس پشت حوادث و وقایع پنهان می کند و "سوم شخص مفرد" را برای روایت مشاهدات خود به‌کار می‌برد با این همه، چند اثر مفرد یا تک نگاری از خاطرات فردی، که صاحب خاطره در آن ازخود سخن می گوید و داستان را با اول شخص مفرد روایت می‌کند، و نیز تعدادی ازفصل های آثار تاریخی و یا نوشته های کوتاهی

. از این دست به یادگار مانده که در تاریخ خاطره نگاری این دوران قابل بررسی است افزون برآن، بسیاری از آثار بیشمار شاعران پارسی گوی حاوی قطعه‌هایی است که شاعردر آنها به شرح خاطرات، مشاهدات و یا شنیده های خود پرداخته است که خود نیاز به تحقیق و بحث جداگانه دارد.

دراین قسمت، نمونه‌های خاطرات ایرانی از قرن چهاردهم تا اوایل قرن نوزدهم را در دو بخش بررسی می کنیم: یکم، وقایع نگاری و دوم، خاطره نگاری در تک نگاری ها و آثار پراکنده.

وقایع نگاری.

وقایع نگاری، یا ثبت سالانهٔ رویدادهای تاریخی به ترتیب وقوع آنها، نوع مشخص و متداول تاریخنگاری و خاطره نگاری در سده های میانهٔ ایران و کشورهای اسلامی و تمدن های آسیایی و نیز درکشورهای اروپایی بوده است. در وقایع نگاری، رویدادهای پُر اهمیت به شیوه ای ثبت می شود که در آن نویسنده تقریباً بطور کامل در پشت صحنه قرار می‌گیرد و می کوشد تا گزارش خود را در حد امکان به‌گونه‌ای غیرشخصی بنگارد. از همین رو، حضور وقایع نگار در رویدادها به ندرت محسوس است و درنتیجه وقایع نگاری بیش از انواع دیگر خاطره نگاری به تاریخنگاری، که راوی آن "سوم شخص مفرد" است، نزدیک می شود.

وقایع نگاری درادب فارسی از قرن چهارم و پنجم در قالب تاریخنگاری، عمومی و محلی و تاریخ سلسله ها آغاز شد. در این دوران، که دولت اسلامی سیر تحول از حکومت دینی به حکومت سلطنتی را پشت سر گذاشته بود، تاریخنگاری نیز از دست محدثان، که مورخان مذهبی بودند، بیرون شد و از وظایف دبیران و قلم زنان درباری گردید. با این تحول مفهوم الهی و دینی تاریخ نیز جای خود را به وقایع‌نگاری اعمال شاهان و امیران و وزیران داد. در تاریخ‌های عمومی غالباً تاریخ پیشینیان از هبوط آدم آغاز می‌شد و تا زمان نویسنده می‌رسید و درهمین بخش‌ها بود که وقایع نگار به شرح وقایعی که خود شاهد و ناظر آن بوده می‌پرداخت.

وقایع نگاری در ادب فارسی به طور مشخص با سه اثر برجسته و بی نظیر در قرن پنجم آغاز می شود اما متاسفانه با همان کیفیت ممتاز تداوم پیدا نمی‌کند: یکم، کتاب *اخبار خوارزم* از دانشمند بزرگ ابوریحان بیرونی که پس از سال ۴۰۸ نوشته شده است؛ دوم، *تاریخ بیهقی* یا *تاریخ مسعودی* اثر برجسته ترین تاریخنگار ایرانی، ابوالفضل محمدبن حسین کاتب بیهقی، در نیمه قرن پنجم؛ و سوم، *سفرنامهٔ ناصر خسرو* در سال های ۴۳۷ تا ۴۴۲ اثر یکی از شاعران و

نثرنویسان و فیلسوفان بزرگ ایرانی، ناصر خسرو قبادیانی مروزی

از مهم ترین خصوصیات این آثار، که آنها را از وقایع نگاری متداول ممتاز و به خاطره نگاری و سرگذشت فردی تبدیل می کند حضور فعال و سرشناس نویسندگان برجستهٔ آنها در رویدادهایی است که تصویر کرده اند. ویژگی دیگر این هر سه اثر دقت نظر و امانت در ثبت رویدادها و به خصوص روایت امور اجتماعی و فرهنگی در آنها است.

ابوریحان بیرونی، که از دانشمندان کم نظیر ایرانی است، در **اخبارخوارزم** هم رویدادها را با دقت می نگارد و هم به شرح روحیات و خلقیات می پردازد. از جمله دربارهٔ خوارزمشاه ابوالعباس مأمون که بازپسین امیرمأمونیان بود می گوید:

> و او مردی بود فاضل و شهم و کاری و درکارها سخت مثبت و چنان که وی را اخلاق ستوده بود و هم ناستوده و این از آن می گویم تا مقرر گردد که میل و محابا نمی کنم... من که ابوریحانم وصی او را هفت سال خدمت کردم، نشنودم که بر زبان وی هیچ دشنام رفت.[17]

با آنکه سفرنامه ها را، که هم در ایران سابقهٔ تاریخی دارند و هم از قرن نوزدهم رونق و رواج گرفته اند، به ویژه نامهٔ دیگری واگذاشته ایم، به سبب آنکه **سفرنامهٔ ناصر خسرو** از نخستین آثار خاطره نگاری در ادب فارسی است و هم نوعی حدیث نفس نویسندهٔ والامقام آنست آنرا در این بحث معرفی می کنیم. همانطور که اشاره کردیم اهمیت این اثر نیز در آنست که من نویسنده در همه جا حضور فعال دارد. چنان که کتاب را بدین گونه می آغازد:

> چنین گوید ابومعین حمیدالدین ناصر خسرو... که من مردی دبیرپیشه بودم و از جملهٔ متصرفان در اموال و اعمال سلطانی و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده در میان اقران شهرتی یافته بودم.[18]

ناصرخسرو در این اثر ارزشمند دیدنی ها و شنیدنی های خود را از شهرها و دیه ها و اوضاع طبیعی مناطق و آدم ها و احوال دانشمندان و شعرا و بزرگان و تأسیسات اجتماعی با نهایت دقت نگاشته و آگاهی های تاریخی و اجتماعی سودمندی به یادگار گذاشته است و در درستی آن ها می گوید: «و این سرگذشت آنچه دیده بودم به راستی شرح دادم و بعضی که به روایتها شنیدم اگر در آنجا خلافی باشد خوانندگان از این ضعیف ندانند و مؤاخذت و نکوهش نکنند.»[19] **سفرنامهٔ ناصرخسرو** و دیوان

اشعار او از نظر حدیث نفس روحانی نیز ارزشمند و قابل تامل و بررسی است.
سومین اثر بی بدیل که از قرن پنجم به جا مانده **تاریخ بیهقی** است که هم از لحاظ حضور "من نویسنده" («و این همه به چشم و دیدار من بود که ابوالمصلم») و هم از نظر دقت و صحت مطالب و هم از لحاظ آگاهی های سودمند سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ارزش بسیار دارد. نکتهٔ دیگری که بر اهمیت این اثر می افزاید آنست که بیهقی وقایع زمان خود را به سبک خاطرات روزانه نقل کرده و از این بابت هم پیشگامی کرده است. بیهقی دربارهٔ روش کار خود می گوید:

اخبار گذشته را دو قسم گویند، که آنرا سه دیگر نشناسند: یا از کسی باید شنید و یا از کتابی باید خواند و شرط آنست که گوینده باید ثقه و راست گو باشد و نیز خرد گواهی دهد که آن خبر درست است. و من که این تاریخ را پیش گرفته ام، التزام این قدر نکرده ام تا آنچه نویسم یا از معاینهٔ منست، یا از اسماع درست، از مردی ثقه.[۲۰]

از خاطرات اجتماعی **تاریخ بیهقی** شرح جشن های سده، مهرگان و نوروز و نیز آداب شراب خواری امیر مسعود غزنوی است. در باب جشن سده می گوید:

و سده فراز آمد، نخست شب امیر برآن لب جوی آب، که شراعی زده بودند، بنشست و ندیمان و مطربان بیامدند و آتش به هیزم زدند. وپس‌ازآن شنودم‌که قریب ده فرسنگ فروغ آن آتش بدیده بودند. وکبوتران نفط اندود را بگذاشتند و ددگان برف‌اندود آتش زده دویدن گرفتند.[۲۱]

بیهقی دربارهٔ جشن مهرگان می گوید: «روز شنبه ... امیر ... به مهرگان بنشست. نخست درصفه سرای نو، در پیشگاه و هنوز تخت زرین و تاج و مجلس خانه راست نشده بود، که آنرا در کران بر قلعت راست می کردند.»[۲۲]
تاریخنگاری درعهد مغولان (قرن هفتم و هشتم)، به همان روال تاریخنگاری دبیران و عاملان درباری، رواجی تمام گرفت. آغازگر آن **تاریخ جهانگشای** از عطاملک جوینی بود که در حدود سنه ۶۵۸ تدوین آن پایان یافت و پس از آن **جامع التواریخ** اثر رشید الدین فضل الله وزیر دانشمند غازان و الجایتو که در سنهٔ ۷۱۰ تالیف شده و سپس **تاریخ وصاف** از عبدالله بن فضل الله شیرازی که درحدود سنهٔ ۷۲۸ مدون گردیده است.
عطاملک جوینی در دولت مغول مقام شامخ دیوانی داشت و حدود ۱۵ سال دبیر مخصوص امیر ارغون آقا و سپس دبیر هلاکوخان و ۲۴ سال نیز حاکم

بغداد و عراق عرب بود و از همین رو خود شخصاً در غالب رویدادهای مندرج در *تاریخ جهانگشا* حاضر و ناظر و شاهد عینی وقایع بوده و کتاب او از جهت اشراف به تاریخ سیاسی آن دوران اهمیت خاص دارد. رشید الدین فضل الله نیز که نزدیک به ۲۰ سال وزیر با تدبیر و با اقتدار غازان خان و اولجایتو بوده کتاب پرارزش *جامع التواریخ* را یا بر پایهٔ مشاهدات و محسوسات خویش تدوین کرده و یا براساس اطلاعاتی که از علماء و حکما و مورخین اهل ادیان مختلف از ایرانی و مغول و چینی و هندی و ترک و عرب و یهود و نصاری، که در دربار پادشاهان مغول گرد آمده بودند و یا از کتب آنان که توسط علمای ایشان نقل و ترجمه کرده است. وصّاف الحضره نیز، که از عمّال دیوان استیفاء درعهد غازان خان واولجایتو بوده *تاریخ وصاف* را براساس مشاهدات خود تألیف کرده و با آنکه اثر او به پایهٔ دوکتاب دیگر نمی‌رسد اما از لحاظ تاریخی حاوی اطلاعات سودمند است.

تاریخنگاری و وقایع‌نگاری درباری، که در اواخر عهد مغول دچار فترت شده بود، در عهد تیموریان در قرن نهم دوباره رونق گرفت به خصوص به سبب علاقه‌ای که امیرتیمور به وقایع نگاری داشت و همواره جمعی از اهل فضل و دانش و دبیران را در التزام می داشت تا افعال و اقوال او و احوال ملک و ملت و ارکان دولت را بار نمایند «وحکم چنان بود که هر قضیه چنانچه در واقع بوده بار نموده شود بی تصرفی در آن به زیادتی و نقصان.» از وقایع نگاری‌های عمدهٔ این دوران *ظفرنامهٔ* نظام الدین شامی و *ظفرنامهٔ* شرف الدین علی یزدی را می توان نام برد. درعهد شاهرخ تاریخنگاری این دوران با تالیف چند اثر ازشهاب الدین عبدالله حافظ ابرو ــ از ملازمان امیر تیمور و سپس شاهرخ، در سفر و در حضرــ مقامی‌تازه یافت. حافظ ابرو، که از اوضاع زمانه و رویدادهای روزانهٔ آن دوران آگاهی های دست‌اول داشته و شاهد عینی قضایا بوده، کتابهای خود را تاحدامکان بر اساس مشاهدات و یا روایت از افراد موثق و معتبر تألیف کرده و کمتر به افسانه پردازی دست‌زده و در منقولات خود غالباً به راستی میل کرده است. آثار معتبر او عبارتند از *مجمل التواریخ*، *ذیل ظفرنامه شاهی*، *ذیل جامع التواریخ* و *تاریخ شاهرخ*.

درعهد صفوی که قرن های دهم و یازدهم هجری را در بر می گرفت وقایع نگاری درباری دوباره رونق گرفت و چند اثر عمده از وقایع دوران شاه اسماعیل، شاه طهماسب، شاه عباس اول و شاه عباس ثانی تألیف شده از جمله *عالم آرای شاه اسماعیل* از مؤلفی ناشناس، و کتاب *احسن التواریخ* از حسن روملو در شرح وقایع پادشاهی شاه اسماعیل و شاه طهماسب و مشاهیر علماء و صدور و وزرای ایشان، و کتاب *تاریخ عالم آرای عباسی* تألیف اسکندر بیک ترکمان درسال ۱۰۲۵

که مهم‌ترین وقایع نگاری دوران پادشاهی شاه عباس اول صفوی است امتیاز عمدهٔ کتاب اخیر در آن است که اسکندر بیک منشی خود شاهد عینی و ناظر و در مواردی هم دخیل در بسیاری از رویدادها و حوادث دوران سلطنت شاه عباس بوده و می کوشیده است تا در نقل اخبار و شرح حوادث دقت و امانت را تا آنجا که مخالف طبع شاه عباس نبوده باشد رعایت کند

خاطره نگاری و حدیث نفس

در ادب فارسی دو تک نگاری مفصل از خاطره نگاری فردی در دست است که یکی از قرن ۱۶ و دیگری از قرن ۱۸ به یادگار مانده ***بدایع الوقایع*** اثر زین‌العابدین محمود واصفی، و ***تذکرهٔ احوال*** شیخ حزین، که هردوی آنها از نظر تاریخ فرهنگی و اجتماعی حاوی نکات سودمندند، اما ***تذکرهٔ احوال*** حزین اثر با ارزش تری است

بدایع الوقایع واصفی هم حاوی شرح حال نگارندهٔ آن است و هم شرح اوضاع زمانهٔ او. واصفی که در خانواده ای اهل قلم زاده شده و بار آمده بود درجوانی در سلک ادبای هرات درآمد و مصاحب امیر علیشیر نوائی و کاتب امرای جغتایی شد در همین دوران بود که واصفی شاهد تصرف هرات به‌دست امیر ازبک محمدخان شیبانی و سرانجام تصرف شهر به‌دست شاه اسماعیل صفوی شد و آنگاه به آسیای میانه رفت و پیش از درگذشتش، در ۷۰ سالگی، ***بدایع الوقایع*** را به تحریر کشید در این کتاب خاطرات، واصفی زندگی ادبی و سیاسی هرات را در قرن پانزدهم و شانزدهم برای خواننده ترسیم می‌کند وی، پس از حمد باریتعالی، کتاب را با حملهٔ سپاهیان جون زیر قزلباش بر هرات آغاز می کند «از عکس جون زیری قزلباشان و نمودار سرخی تاج ایشان هر نماز شام بنفشه زار فلک رنگ لاله زار داشت.» در این حال و هوا می گوید «روزی از روزها از کمال بی‌طاقتی و نهایت بی تحملی از خانه بیرون آمده سیر می‌کردم و روی به هرجانب می آوردم تا با یکی از یاران اخوان الصفا اتفاق ملاقات افتاد_ فقیر را مضطرب و پریشان دید و شمه ای از احوال من پرسید گفتم . امروز از خانه بیرون آمده ام که کاری کنم و عملی نمایم که مستلزم هلاک من باشد و دیگر یارای آن ندارم که لعن صحابهٔ کرام و سبّ اصحاب رسولْ علی‌السلام شنوم »[۲۳]
تذکرهٔ شیخ محمدعلی حزین. شیخ محمدعلی حزین، از آخرین بازماندگان توانای سبک هندی در شعرفارسی، درسال ۱۶۹۲م/۱۱۰۳هـ ق در اصفهان زاده شده و درسال ۱۷۷۹م/۱۱۹۳هـ ق در بنارس درگذشت حزین در دوران زندگی

طولانی خود شاهد حوادث تاریخی بسیار در یکی از بحرانی ترین دوران تاریخ ایران بوده است: دوران افول صفویه، محاصرهٔ اصفهان از سوی افغان ها و سقوط آن و ظهور نادرشاه و کشورگشایی او و لشکرکشی او به هند. حزین پس از سفرهای بسیار در ایران و عراق و حجاز و هند سرانجام در هند اقامت گزید و هم در آنجا بود که در ۵۳ سالگی (در سال ۱۷۴۲م/۱۱۵۴هـ ق) خاطرات خود را تألیف کرد. این کتاب که حاوی اطلاعات سودمند از اوضاع آشفتهٔ ایران در آن دوران و نیز اطلاعات گوناگون از اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی کشور است، برای نخستین بار درسال ۱۸۳۰ به زبان انگلیسی (براساس دو نسخهٔ خطّی آن) منتشر شده و متن فارسی آن در سال ۱۸۳۱ زیرعنوان ***تاریخ احوال شیخ حزین که خود نوشته است*** در لندن به طبع رسیده است. حزین خاطرات خود را با شرح کوتاهی ازماهیت و اهمیت خاطره نگاری آغاز می کند که اگر بی نظیر نباشد کم نظیر است.

چون انسان را بهین ثمره و گزین سرمایه درکارگاه آفرینش تحصیل عبرتست واز اینست که گروهی از دانشمندان و قدر وقت شناسان به تدوین کتب تواریخ و تحریر احوال هر بد و نیک پرداخته برخی از روزگار خود را در آن کار به پایان برده اند و بالجمله تصفح سیر و اخبار را نسبت به طبقات انام علی اختلاف مراتبهم فواید بیشمار است و چون این سوا گشتهٔ عمر به آشفتگی تلف کرده به چشم حقیقت ملاحظهٔ احوال خود نمود سرگذشت ایام گذشته را برای نگرندگان خالی از فایده عبرتی ندید و در نقل احوال دیگران سبا باشد که ناقل را با بر نسبت ها تخلیط و اشتباه افتد اما در شرح احوال خویش مجال آن نیست خواست به ذکر شمهٔ از حالات و واقعات خود که در این عجاله بخاطر مانده بپردازد و در آن رعایت ایجاز و اختصار نماید.[۲۴]

سبک خاطره نگاری حزین به همان شیوهٔ متداول در وقایع نگاری است. مطالب کتاب به ترتیب تاریخ وقوع آنها و یا زمانی که نویسنده شاهد وقوع آنها بوده تدوین شده است. حزین شاهد و ناظر بسیاری از این وقایع بوده اما در مواردی به شرح شنیده های خود پرداخته و از این راه رویدادهای عمده را در خاطرات خود آورده است. وی خاطرات خود را در ۴۸ بخش تدوین کرده و در سرآغاز هریک فهرست کامل مطالب را آورده است. محتوای خاطرات حزین از چهار بخش متمایز تشکیل می شود. یکم، شرح حال وحدیث نفس نگارنده که به شخص او مربوط است. دوم، سفرنامهٔ حزین که شامل سفرهای بسیار او در مناطق گوناگون ایران و عراق و حجاز و خلیج فارس و هند است. سوم، شرح دیدارهای او با علما و فضلا و ادبای شهرهایی که به آن ها سفرکرده و شرحی

از علمای بلاد چهارم، شرح اوضاع آشفتهٔ سیاسی کشور درآن دورهٔ بحرانی
در این میان آنچه از نظر خاطره نگاری بیشتر از دیگر مطالب کتاب اهمیت دارد شرح حال نویسندهٔ کتاب است که در ادب فارسی نظیر کم دارد. حزین در نخستین فصل کتاب زیر عنوان "احداد راقم" به شرح نیاکان خود که از علماء و فضلای زمان خود بوده اند می پردازد و در فصل دوم شرح حال پدرش را می آورد و در فصل سوم از ولادت خود و علاقه ای که از دوران کودکی به شعر و شاعری داشته و از تحصیلات مقدماتی خود و استادانش سخن می گوید که از نظر شیوهٔ تحصیلات فرزندان علماء و مواد درسی و کتاب های درسی، در حدود مقدمات مدارس علمیه قدیم، خالی از فایده نیست آنچه به شرح حال و حدیث نفس حزین مربوط و در چند فصل دیگر کتاب پراکنده است شامل سانحهٔ عشق و عاشقی و شیدایی او به زیبا صنمی شورانگیز و روی آوردن او به شعر و شاعری و تدوین چهار دیوان از اشعار اوست: «و درآن ایام از حوادث و واردات غریبه جذبهٔ حسنی و شیوهٔ زیبا شمایلی بود که دل را شیفته ساخت زاویه‌نشینان کاخ دماغ را طرفه شوری درافتاد و از دل بی‌قرار فتنه و آشوبی برخاست طرفه آنکه دل افتادگان و خاک نشینان آن سرکوی از چند و چون بیرون بود.» درفصل یازدهم می گوید«در اثنای آن آزار چون معطل مانده بودم شعر بسیاری گفتم و قدرت برنوشتن نداشتم. دیگران می نوشتند پس اشعاری که از بدایت تا آن اوان جمع آمده بود فراهم آورده دیوان مرتب شد مشتمل بر قصاید و مثنوی و غزلیات و رباعیات و تخمیناً هفت هشت هزار بیت و آن اول دیوان این خاکسار است.»[۲۵]

شرح سفرهای بسیار حزین به گوشه وکنار ایران و هند و عراق حجاز موضوع فصل های متعدد کتاب است حزین به غالب ایالات و ولایات ایران از فارس و اصفهان و گیلان و مازندران و کرمان و خراسان و کردستان و همدان، کرمانشاهان و کردستان و آذربایجان و عتبات و حجاز و یمن مسقط و بندرعباس و شهرهای معتبر هند سفر کرده و شرح این سفرها را در خاطرات خود آورده و در مواردی به شرح ایالات و ولایاتی که دیدن کرده پرداخته است و از جمله شرحی دارد دربارهٔ دارالمرز گیلان و شرحی دربارهٔ اصفهان پیش از ایلغار افغان و توصیف شهر ویران شده پس از آن سانحه.

ازمشاهدات و تاملات حزین در سفرهای گوناگون دیدار و آشنایی او با علما، فضلا، ادبا و شعرای شهرهای گوناگون ایران است. شرح این دیدارها که غالباً همراه با شرحی کوتاه در بارهٔ این کسان است حال و هوای فرهنگی و علمی

کشور را درآن دوران تصویر می کند.

تصویر اوضاع آشفتهٔ سیاسی کشور از محاصرهٔ اصفهان و سقوط آن به‌دست افغانها و رویدادهای مربوط به آن گرفته تا اشغال گیلان و مازندران به‌دست لشگریان روسیه و اشغال آذربایجان و کردستان به‌دست عساکر عثمانی و ظهور نادر و جنگ های او با شورشیان داخلی و بیرون راندن سپاهیان بیگانه و سرانجام سلطنت او و کشور گشایی او در هند نیز درضمن این سمرها و یا براساس شنیده های حزین با شرح برخی جزئیات ترسیم شده است.

از نظر سبک نگارش و تأکید بر "من نویسنده"، که در وقایع نگاری و در ادب فارسی متداول نبوده، حزین راه میانه برگزیده و با حفظ حجاب و فروتنی از خود غالباً یا با "ضمیر سوم شخص مفرد" و یا به عنوان فقیر یادکرده و ضمیر "من" را کمتر به کار برده است

با آنکه اجزاء و عناصرخاطرات حزین درگوشه و کنار ادب فارسی و تاریخنگاری متداول سابقه دارد اما گرد آوردن همهٔ این موارد و مضامین در یکجا و تدوین آنها در یک‌کتاب واحد بی‌سابقه است و از این‌بابت تاریخ خاطره نگاری ایران مدیون این ابتکار حزین است

جز این دو کتاب که به تفصیل حزین به شرح خاطرات پرداخته اند خاطرات و حسب‌حال های پراکنده از مورخان و علما و ادبا در دست است که دو نمونه از آن‌ها را،که هردو از قرن ۱۷ یادگار مانده اند به اختصار بررسی می کنیم فصلی از **جامع مفیدی** از محمد مفید بافقی و رساله شرح صدر از ملامحسن فیض کاشانی این دو نمونه را از این جهت برگزیده ایم که یکی شرح اوضاع دیوانی و دیگری شرح اوضاع روحانی است اما وجه مشترک هردوی آنها انتقاد تند برنفس اماره و لوامه و دنیا پرستی و حبّ جاه و مال عمال دیوانی و اهل عمائم و سیر و سلوک آنها از دنیا به عقبی است.

ملامحمد محسن فیض کاشانی، ازحکماء وعرفاء حقیقی و بی‌اعتنا به جیفهٔ دنیوی و حامی ضعفا و اقلیت های مذهبی بود، که در آن دوران در معرض قتل و غارت متشرّعین ریائی قرار داشتند. وی **شرح صدر** را در ۵۸ سالگی در دومقاله تدوین کرده است «در بیان شمّه ای از حقیقت حال علم و علماء» و «در شرح بعضی از احوال پریشانی خود این دارابتلاء.»[۲۶] فیض درمقالهٔ نخست علماء دینی‌را مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد و می‌گوید«علماء سه طایفه‌اند، آنان که علم ظاهر دارند و آنان که علم باطن دانند و آنان که هم علم ظاهر دارند و هم علم باطن» امّا آنان که علم ظاهر دارند و «کم باشد که از محبت

دنیا خالی باشند، بلکه دین را به دنیا بفروشند.» آنان که علم باطن دارند و بس «و ایشان مانند ستاره اند که روشنائی آن از حوالی خودش تجاوز نکند.» سرانجام آنان که هم علم ظاهر دارند و هم علم باطن «که مثل ایشان مثل آفتاب است که عالمی را روشنی تواند داشت و ایشانند که سزاوار راهنمایی و رهبری خلایقند [امّا آنگاه که] در صدد رهبری و پیشوایی برآیند، محل طعن اهل ظاهر می گردند و از ایشان اذیت ها می کشند و نزد ایشان به کفر و زندقه مرسوم می گردند، چرا که در این هنگام ایشان را نزد عامه جاه و عزتی رو می دهد و علمای دنیا که ابنای دنیااند نمی‌توانند دید که دنیا که معشوق ایشان است با دیگری باشد.»[۲۷] در ادامهٔ سخن ملا محمدمحسن فیض می پرسد «اگر کسی گوید چرا ضد و نقیض در اهل علم بیشتر از اهل سایر حِرَف و صناعات است؟ جواب گوئیم که.

اولاً به‌جهت آنکه علم غذای روح است ... طالب علم باید که ذات خود را از امراض روحانی و هواجس نفسانی تنقیه کند و بعد از آن متعرّض تحصیل علم شود و این قوم اکثراً در اوان جهالت و خبث سریرت که نفوس‌ایشان مبتلا می‌باشد به انواع امراض نفسانی و اخلاق شیطانی، بی تنقیهٔ سِرّ وتهذیب نفس، مشغول به تناول غذای روح که عبارت است از علم می‌شوند ثانیاً بیشتر آنانی که دعوی علم و دانش می کنند از فضیلت علم عاریند، بلکه اقتصار بر علم اصطلاحات این قوم نموده اند و در نفس الامر جاهلند و نزد عوام وجهال علماء اند[۲۸]

ملامحمدمحسن فیض در مقالهٔ دوم به شرح بعضی از احوال خویش که مجادله با علمای ظاهر است پرداخته و به فروتنی "من نویسنده" را با "سوم شخص مفرد" آورده است وی ابتدا تحصیلات خود را در کاشان و اصفهان و عتبات در تلمذ بزرگان حکمت و عرفان و علوم دینی شرح می دهد و آنگاه به تلمذ نزد صدرالدین شیرازی در قم «که درفنون علم باطن یگانه دهر بود رحل اقامت میافکند» و هشت سال به ریاضت و مجاهده مشغول می‌شود و به «شرف مُصاهِرَت» ایشان سرافراز می گردد و دو سال نیز همراه ایشان به شیراز می رود و آنگاه در کاشان به تدریس و ترویج جمعه و جماعت می پردازد، تا آنکه شاه‌صفی او را به درگاه می خواند و "تکلیف بودن در خدمت" می‌کند، امّا:

چون در حوالی و حواشی ایشان جمعی از علمای ظاهر بودند و بنده هنوز خام بود، مصلحت‌دین و دنیای خود را در آن نمی دید، چه ترویج دین با آن جماعت میسر نبود با خامی و آن آزادگی و آسودگی دنیا از دست می‌رفت بنابراین از خدمت استعفا نمود بحمدالله که به اجابت مقرون گردید.[۲۹]

ملامحسن فیض مدتی با «نوای بینوائی و به فراق بال و رفاه احوال» می گذراند تا آنکه به درگاه شاه عباس ثانی احضار می شود و نفس مَلَکی به او نهیب می زند که:

وظیفهٔ تو آنست که چون در معرض سایهٔ درخت دولتی افتاده ای که با وجود کمال عظمت و وفور حشمت به مقتضای "المُلک والدین توامان" استقرار قواعد مُلک را به استمرار دین منوط فرموده و اطراد امور ملت [دین و امت] را به اتساق اعمال دولت شریک العنان ساخته و از اینجاست کهٔ استقامت احوال مملکت و استیصال دعوای دولت بی مسارت گُرز و تیر و وساطت رمح و شمشیر به وجهی منتظم است که مزیدی بر آن متصور نیست باید که اکنون که از باریافتگان این بارگاه اعلی شده، روی توجه بدان جناب آورده دقیقه ای از ترویج دین قویم و رهبری صراط مستقیم فرو نگذاری.[۳۰]

ملامحمد محسن پس از کشاکش بسیار به درگاه شاه می رود و او را جمع «مکارم اخلاق مِلَکی با پایهٔ قدر مَلِکی» می یابد تکلیف او را به اقامهٔ جمعه و جماعت در پایتخت دولت اجابت می کند اما تمتین علمای عوام را برنمی تابد و پس از مدتی باز به گوشه گیری روی می آورد فیض دستگاه روحانیت را بدین گونه شرح می دهد

سراسر این طایفه‌ای از غولان آدمی‌پیکر و قومی از جاهلان عالِم آسا که اراده علو و فساد در سرهای ایشان جای گرفته بود و نفوس امارهٔ ایشان از دین حق و حق‌دین مسلح گردیده در اطفاء نورالله تا می توانستند می‌کوشیدند و جمعی از ارباب عمایم که دعوی اجتهاد می‌کردند و دم از علوم شرعیه می زدند سر حُب ریاست به درگاه دارالشمای جمعیت و صفهٔ صفای تالف فرود نمی آوردند و گروهی که از افق انسانیت به غایت دور بودند و از دین بطری در ایشان رمقی نمانده بود جمعه و جماعت را نزد عوام عار و ننگ و مکروه و حرام می نمودند[۳۱]

محمد مفید فصلی از کتاب خودرا زیرعنوان «شرح شمه ای از احوال کثیرالاختلال سرگشتهٔ وادی ناکامی محمد مفید مؤلف کتاب افادت ایاب جامع مفیدی»[۳۲] به خاطرات خود اختصاص داده است در این رساله نیز اساس حدیث نفس بر معارضهٔ نفس مَلَکی با نفس اماره و لوّامه است. اما تفاوت حدیث نفس مفیدی با حدیث نفس ملامحمدمحسن فیض در آنست که نورالهی از نوجوانی.
شور تحصیل‌کمال درسر و درد طلب علم در دل و اخلاص نیتی در وجود فیض

کرامت می فرماید و او را با این توشه به طلب علم می خواند اما از هرسو با عالمان ریایی روبرو می‌گردد و از شرارت وجود آنان به گوشهٔ عزلت می گریزد حال آنکه مستوفی نافقی از ابتدا اسیر نفس اماره و لوامه می شود و حب جاه و مال در وجود او شعله می‌کشد و به مقامات والای دیوانی نایل می شود و پس از سالیان دراز هنگامی که فرزندش را از دست می دهد به نهیب نفس مَلکی دل می بندد و دربازنگری حدیث نفس خویش فساد دستگاه دیوانی را به خوبی شرح می دهد و برای آنکه مفرّی برای خود بیابد خود را اسیر مشیّت الهی و سرنوشت ازلی انسان می داند و با ردّ تفویض و اختیار از اعمال گذشتهٔ خود رفع مسئولیت می‌کند ابتدا از ارتقاء خود به منصب استیمای موقوفات دارالعباده یزد سخن می‌گوید «سرانجام کمر سعی و اجتهاد برمیان بسته ابرام را شعار خود ساخت و به منزل امرا و ارکان دولت تردّد آغاز نهاد و به دانهٔ درم و دینار مرغ دل همگی را در دام فریب آورده منصب استیمای موقوفات دارالعباده یزد را به قبضهٔ تصرف آورد» تا آنکه یکی از دوستان مشفق، که همان نفس مَلکی است، براو نازل می شود و او را نصیحت می دهد که:

این منصب که در طلب آن سعی ها کردی و آن را دولت و جاه تصور نمودی عملی است شوم و مهمی است مذموم چه جمعی که پیش از این در این منصب اقدام نموده و علم اقتدار افراشته بودند روزی به رفاه حال در عشرت و شادکامی نگذرانیده و شبی به فراغت خاطر بر بستر استراحت نغنوده‌اند بلکه از زمان ظهور فلق تا هنگام غروب شفق در کمند و شنود محصّلان شدید الانتقام یا وظیفه‌خواران کثیرالابرام خون جگر می خوردند اما می‌دانم نصیحت من در تو اثر نخواهد کرد و شره نفس و حرص مال و تمنای جاه پردهٔ غفلت بر پیش دیده ات کشیده و رای ترا ضعیف گردانیده است و با آنکه می دانی که ضرر این کار بی غایت و خطر این مهم بی حد و نهایت است در طلب آن سعی ها کردی[۳۳]

آنگاه مستوفی بافقی در توجیه عمل خویش پاسخ می گوید که «این مهم که من اختیار نمودم به جهت منفعت و حب مال و جاه نیست، بلکه فایدهٔ آن توفیق یافتن است که در آن حال تواند دوستان را به لطف نواختن و کار عجزه و فقرا ساختن و از آن منفعت دنیا و توشهٔ آخرت انباشتن» اما دوست مشفق می‌گوید «این یار عزیز به تصور فایدهٔ وهمی و منفعت خیالی خود را در مهلکه انداختن و به مهم موقوفات دخیل شدن دلیل جهلست.»[۳۴]

بافقی درکشاکش میان نفس ملکی و نفس اماره است که به منصب

نایب الوزارهٔ یزد ارتقاء پیدا می کند امّا حادثهٔ مرگ پسر جوانش او را حالی به حالی می کند و روی به سفر می آورد و پس از سفر حجاز و عتبات به هند می‌رود و مقیم آن جا می شود و در همانجا است که **جامع مفیدی** را می نگارد

خلاصه و نتیجه

بررسی سابقهٔ تاریخی خاطره نگاری در ایران قدیم و در دوران اسلامی و مقایسهٔ آنها با خاطره نگاری در فرهنگ ها و تمدن های معاصر هریک از چند جهت آموزنده و سودمند است. یکی اینکه دست آوردهای خاطره نگاری در ایران باستان را نمایان می‌کند و نشان می‌دهد که پادشاهان هخامنشی تنها به شرح وقایع عمدهٔ تاریخی اکتفا نکردند و از خود نیز سخن گفتند و به این ترتیب تحولی بزرگ در سیر تکامل خاطره نگاری و به ویژه خاطره نگاری سیاسی پدید آوردند و از این بابت از مصری‌ها و آسوری ها پیشی گرفتند. دیگر این که خاطرات بجا مانده از پادشاهان هخامنشی از خاطرات همتاهای یونانی آنان نیز جامع تر و ارزنده تر است. این بررسی هم چنین نشان می دهد که در اوایل عهد ساسانی سنت خاطره نگاری شاهان برسرگذشته ها از سرگرفته شد چنانکه شاپور اول و نرسه خاطرات خود را در قرن سوم میلادی به یادگار نهادند. با آنکه خاطرات ساسانی، در مقایسه با خاطرات هخامنشی، به سبب بی عنایتی به خصوصیات فردی خاطره نگار دچار کاستی قابل ملاحظه‌ای می‌شود، اما محتوای وقایع نگاری هم چنان پرمایه می ماند و گسترش می یابد. به همین سبب‌نیز برخی ازخاطره‌پژوهان غربی خاطرات شاپور اول را از نظر وقایع‌نگاری تاریخی ارزشمند تر از خاطرات اگوستوس، نخستین امپراطور روم، دانسته اند، که در تاریخ خاطره نگاری غربی برگ زرین تاریخ شمرده می شود. به سخن دیگر، روشن است که در آثار این دوران شرح رویدادهای تاریخی با تاکید بر "منِ خاطره نگار" و حدیث نفس و بیان سرگذشت او، که اساس خاطره نگاری و اتوبیوگرافی است، آمیخته شده.

در دوران اسلامی نیز، با آنکه "من نویسنده" کمتر فرصت خودنمایی و رخصت حضور می یابد، اما انواع خاطره نگاری از جمله وقایع نگاری درباری و سفرنامه و حدیث نفس روحانی و اعترافات و خاطرات پراکنده در ادب پارسی پدید آمده و به یادگار مانده که همانند آثار غربی در دوران پیش از عصر روشنگری است. در این دوران چند تک نگاری فردی درخاطره نگاری نیز نگاشته شده و همچنین رساله های کوچک و یا فصل هایی از آثار تاریخی و ادبی

به خاطره نگاری اختصاص یافته و صدها شاعر پارسی گوی بخش هایی از دیوان اشعار خود را ویژهٔ توصیف خاطرات خویش کرده اند با دست آوردهای عمدهٔ عصر روشنگری دو قرن اخیر است که دوران شکوفائی حدیث نفس و اتوبیوگرافی در غرب آغاز می‌شود و به نوبهٔ خود بر شیوهٔ خاطره نگاری در ایران نیز تأثیر می بخشد و به تدریج آن را به یک نوع مشخص ادبی تبدیل می‌کند که خود موضوع مقالهٔ «خاطرات ایرانی در دوران معاصر» در بخش بعدی این ویژه‌نامه است

یادداشت ها و مآخذ:

۱ برای اثر کلاسیک دربارهٔ آغاز خاطره نگاری در تمدن های خاورمیانه ن ک به
Georg Misch, *The History of Autobiography in Antiquity*, London, 1950, Volume I, PP 19-58

۲ ن ک به همان، صص ۲۰-۳۳

۳ ن ک به همان، صص ۳۳-۴۰

۴ برخی از ناقدان ادبی کتاب های عزرا و نحیما را کاملاً افسانه و ساختهٔ تخیل نویسندگان آنها دانسته اند، ن ک به
I W Batten, *A Critical Commentary on the Works of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh, 1913, Ch Torrey, Ezra Studies, Chicago, 1910

اما مورخان این دوره محتوای آنرا با رویدادهای تاریخی نزدیک می بینند به عنوان نمونه ن ک به K Schmitt, "Artaxerxes," *Encyclopaedia Iranica*, Vol II, 1984 PP 655-56

۵ ن ک به Misch، همان، صص ۴۳-۴۴

۶ همان، ص ۴۱

۷ همان، صص ۴۱-۴۲

۸ برای ترجمهٔ انگلیسی کتیبهٔ داریوش ن ک به
Roland Kent, *Old persian Grammar, Texts, Lexicon*, American Oriental Society, New Haven,1953

۹ برای معانی دروغ در آئین زرتشتی ن ک به
Jean Kellens, "Druj," Encyclopaedia Iranica, Vol VII, 1966, PP 562-63

۱۰ کتیبهٔ داریوش، همان، ص ۱۱۹

۱۱ همان، ص ۱۴۰

۱۲ برای ترجمه انگلیسی کتیبه های شاپور اول و کرتیر و بررسی اهمیت تاریخی آنها، ن ک به.
Martin Sprengling, *Third Century Iran Sapor and Kartir*, The Oriental Institute, University of Chicago, Chicago, 1953

۱۳ همان، ص ۳.

۱۴ همان، صص ۱۴-۲۰

۱۵ همان، صص ۴۹-۵۳

۱۶ برای بررسی دقیق کتیبهٔ نرسه در پیکولی، ن ک به.

Helmut Humbach and Prods Skjaervo, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden, 1983

۱۷ به نقل از محمدبن حسین بیهقی، ***تاریخ بیهقی***، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد۱۳۵۰، ص ۹۰۷

۱۸ ناصر خسرو قبادیانی، ***سفرنامهٔ ناصرخسرو***، به کوشش نادر وزین پور، تهران شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۰، ص ۱

۱۹ همان، ص ۱۳۵

۲۰ بیهقی، همان، صص ۹۰۴-۹۰۶

۲۱ همان، ص ۵۷۲

۲۲ همان، ص ۶۹۷

۲۳ زین الدین محمود واصفی، ***بدایع الوقایع***، تصحیح الکساندر بلدروف، ج ۱ تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، صص ۴-۵

۲۴ شیخ محمدعلی حزین لاهیجی، ***تاریخ احوال شیخ حزین که خود نوشته است***، لندن، ۱۸۳۱، ص ۳

۲۵ همان، صص ۶۰-۶۶

۲۶ ملاّ محمّد محسن فیض کاشانی، ***شرح صدر***، این رساله در این مجموعه چاپ شده است ده ***رسالهٔ محقق بزرگ فیض کاشانی***، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱، صص ۴۷-۷۳

۲۷ همان، صص ۵۵-۵۷

۲۸ همان، ص ۵۷

۲۹ همان، ص ۶۴

۳۰ همان، صص ۶۶-۶۷

۳۱ همان، صص ۶۸-۶۹

۳۲ محمد مفید مستوفی بافقی، ***جامع مفیدی***، به کوشش ایرج افشار، جلد سوم، تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰، صص ۷۴۳-۸۱۶

۳۳ همان، ص ۷۴۷

۳۴ همان، ص ۷۴۹

علینقی عالیخانی*

یادداشتهای علم و ناقدان

درمیان کتابهایی که پس‌از انقلاب ایران منتشر شده، شاید کمتر اثری به اندازه‌ی ***یادداشتهای علم*** چشمگیر و بحث‌انگیز بوده باشد. علّت آن نیز، گذشته از مقام بالای اسدالله علم در نظام پیشین، موقع خاصّ او به عنوان دوست و محرم شاه بوده است. وی نقش مهمّی در زندگی خصوصی و رسمی شاه داشت. هم به امور شخصی و خانوادگی شاه می پرداخت و هم واسطه ی اصلی تماس او با سازمان‌های کشوری ایران، شرکت های نفتی و نمایندگان سیاسی قدرت های بزرگ بود. مقام و رابطه‌ی شخصی علم با شاه به او امکان می داد که از یک سو شخصیّت و خلق و خوی شاه را بهتر از دیگران بشناسد، و از سوی دیگر با برداشت و دید شاه در باره مسائل گوناگون و هم چنین فرایند تصمیم گیری در حکومت یک تنه‌ی شاه از نزدیک آشنا شود. درنتیجه ***یادداشتهای علم***، که نویسنده‌اش آن‌چه را که هر روزمی‌دید و می‌دانست در آن نقل و ضبط می‌کرد، سندی بی همتا در تاریخ ایران است.

---

* رئیس سابق دانشگاه تهران و مشاور بانک جهانی

آنان که در تاریخ اخیر ایران به پادشاه مقتدری نزدیک و طرف مشورت او بوده‌اند از روی احتیاط، و یا به هر دلیل دیگری، یادداشت روزانه ای از خود برجا نگذاشته اند تنها نوشته ای که برخی از ناقدان آن را همانند **یادداشتهای علم** دانسته اند، **روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه** است. ولی سخن اعتمادالسلطنه دربارهٔی ایران دوران قاجار از دید کسی است که با شخص شاه دوستی نزدیک نداشت و با کمی شاهد رویدادهای دربار و حکومت ناصرالدین شاه بوده است و بیشتر به یادداشتهای سن سیمون و دربار لوئی پانزده شباهت دارد، درحالی که علم، در دوره ای پُرحسب و جوش از تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، خود به عنوان یکی از مهره‌های اصلی نظام شاهنشاهی با رویدادها آشنایی بسیار نزدیک داشته است چند تن از مردان سیاسی سده‌ی اخیر از خود خاطرات جالبی به یادگارگذارده‌اند ولی این گونه آثار مدت ها پس از برکناری نگارندگانشان به رشته‌ی تحریر درآمده و خواه ناخواه بیشتر معطوف شرح خدمات آنان بوده و کمتر به مسائل کلّی‌تر پرداخته است. وانگهی هیچ یک از آنها نتوانسته است چهره‌ی بی‌رتوش شخص اوّل کشور را ترسیم، یا روابط سیاسی و اقتصادی پشت پرده‌ی ایران با کشورهای دیگر و هم چنین برداشت شاه از رویدادهای اجتماعی ایران را به این صورت موثّق نقل کند

یادداشتهای علم گزارش روزانه‌ی زندگی سیاسی، اجتماعی و خصوصی شاه از دید علم در زمانی است که شاه به اوج قدرت رسیده و شخصیتّی جهانی یافته بود در دهه‌ی ۱۹۷۰، ایران ثروتمندترین کشور منطقه‌ی خلیج فارس شده بود و شاه می کوشید تا نفوذ ایران را در اقیانوس هند و کشورهای پیرامون آن گسترش دهد بالا رفتن بهای نفت، امکانات مالی بی سابقه ای در اختیار او گذاشت و برای نخستین بار فرصتی داد تا شعار رسیدن به دروازه‌های تمدّن بزرگ را پیش‌کشد و با سران کشورهای بزرگ جهان برای چند صباحی ادّعای برابری کند.

یادداشتهای علم سالهای ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۶ (۱۹۶۸-۱۹۷۷) را در بر می گیرد (جز سال۱۳۵۰ که علم به علّت گرفتاری جشن های شاهنشاهی، یادداشتی ننوشته است) پس از نگارش دفترچه های نخستین، علم بهتر دید نوشته هایش را در تهران نگاه ندارد و در نتیجه یا شخصاً و یا به وسیله‌ی یکی از دوستان مورد اعتمادش، آقای صادق عظیمی، آنها را به تدریج به یکی از بانک های ژنو سپرد در تابستان ۱۹۸۷ بانو علم و فرزندانش از من خواستند که ویرایش و انتشار یادداشتها را به عهده گیرم. نخستین گام در این راه تهیه‌ی رونوشت

دست‌نویس ها بود که با یاری آقای پرویز خزیمه علم (خواهرزاده‌ی علم) در چند روز انجام شد. سپس ماشین کردن یادداشت ها (به منظور ویرایش) از روی فتوکپی، زیر نظر دوست دیرینه ام آقای سعید گودرزنیا، که با خواندن خط خوش ولی شکسته‌ی علم و هم چنین تصحیح تاریخ روزها و شعرها و مثل ها به ماشین نویس یاری می کرد، درعرض چند ماه صورت گرفت.

روش ویرایش یادداشتها را به تفصیل در صفحه های ۹ و ۱۰ دیباچه‌ی جلد یکم (۱۳۴۷ و ۱۳۴۸) توضیح داده و به ویژه حذف چند کلمه یا جمله یا بخشی از یادداشتها را به شرح زیر یادآور شده ام:

- نکته های تکراری مانند گفت و گو درباره‌ی هوا و بارندگی و یا ساعت نگارش یادداشت روز؛
- نام برخی کسان که در ایران به سر می برند و یا داوری های تند و بی‌رحمانه‌ی شاه و علم در باره کسانی که دوست بازماندگان علم هستند؛
- بخشی از یادداشتها درباره‌ی خبرهای جهان که هیچ ربطی به جریانات ایران ندارد و صرفاً به عنوان خبر روز نقل شده است؛
- مسائل بسیار خصوصی که کمکی به درک تاریخ نمی کند، مگر در چند مورد که نقل آن به خواننده امکان می دهد نیم نگاهی به زندگی شخصی شاه و علم بیاندازد

مطالب حذف شده، به استثنای خبرهای جهان، هیچ گاه بیش از یک یا چند جمله نیست. به موازات ویرایش یادداشتهای علم، دست به کار ترجمه‌ی بخش هایی از آن به انگلیسی شدم و امید داشتم جلد اول یادداشتها به همراه ترجمه‌ی انگلیسی، کم و بیش مقارن یک دیگر منتشر شوند. متأسفانه چاپ‌فارسی کتاب دچار دشواری‌های فنی شد و ماهها به تأخیر افتاد. در این میان، تنی چند در ایران سودجویانه دست به کار برگرداندن کتاب از انگلیسی به فارسی شدند و معجون تجارتی عریبی را به نام ***گفتگوی من با شاه*** به بازار آوردند. چندی بعد مؤسسه‌ی انتشاراتی کتاب سرا، با اجازه‌ی قبلی، جلد اوّل ***یادداشتهای علم*** را با حکّ و اصلاحات مختصری در ایران منتشر کرد.

نقد ***یادداشتهای علم*** به دوصورت انجام یافته است:

الف ـ نقد گفتاری از سوی کسانی که آن را خوانده یا نخوانده اند؛

ب ـ نقد نوشتاری بر پایه‌ی چاپ های مختلف این اثر از راه:

- نامه به ویراستار؛
- مقاله درمطبوعات فارسی بیرون از ایران؛
- مقاله در مطبوعات ایران؛ و
- مقاله در مطبوعات انگلیسی زبان

نقدگفتاری از سوی کسانی که *یادداشتهای علم* را نخوانده اند، شاید تعجّب‌آور باشد، ولی متأسفانه این گونه نقدها در فرهنگ ما رایج است. بانویی به من یادآور شد که یادداشتها صرفاً عبارت از نقل زندگی روزانه‌ی شاه و علم و ناهار و شام آنان است و ارزشی ندارد. از او پرسیدم که با خواندن چه بخشی از یادداشتها به این نتیجه رسیده است پاسخ داد، هنوز کتاب را نخوانده است ولی در یک محفل روشنفکرانه دلیلی ندارد نتواند در باره‌ی یادداشتها داوری کند. شخص دیگری به مناسبتی از من پرسید که آیا واقعاً علم خود این یادداشتها را نوشته است؟ چنین پرسشی در بسیاری از زبان ها زننده به شمار می رود، ولی درکاربرد فارسی معمولی، که بی‌دقتی درمعنای کلام از خصائص آن است، سخن او تعبیر به سؤالی معصومانه می شود.

گونه های نقد *یادداشتهای علم* را می توان به دو دسته تقسیم کرد:
- نقدهای صوری؛
- نقدهای ماهوی

نقدهای صوری

از همان آغاز انتشار ترجمه‌ی انگلیسی و جلد یکم فارسی، برخی با گوشه و کنایه در اصالت یادداشتها تردید کردند. کمی بعد این نظر تعدیل و گفته شد که یادداشتها ساختگی نیست ولی درآن دستکاری شده است. تنی چند مدّعی شدند که این دستکاری را شخص علم انجام داده است و گروه دیگری چنین هنری را در ویراستار یادداشتها سراغ گرفتند. گروهی نوشتند که چرا همه‌ی یادداشتها به همان صورت اصلی منتشر نشده است. ایرادعدّه‌ی دیگری، به وارونه، این بود که چرا پاره ای از نوشته های یادداشتها حذف شده است. درمقدّمه‌ی جلد یکم یادآور شده بودم که نخستین دفترچه یادداشتهای علم موجود نیست و درسال ۱۳۵۰ نیز علم یادداشتی ننوشته است. برخی این امر را به این گونه تعبیر کردند که یادداشتها را در اختیار دارم ولی به دلایلی از انتشار آنها خودداری می کنم. گذشته از این گروه شکّاکان، چند تن از اشخاص

. مطلّع نیز در دقّت و صحّت پاره ای از رویدادهایی که در یادداشتها آمده است تردید کرده اند.

آقای محمود طلوعی درجلد اوّل کتاب **بازیگران عصر پهلوی** (چاپ ایران)، در فصل مربوط به علم می نویسد که «آن چه به عنوان **یادداشتهای علم** . منتشر شده، متن رتوش شده یادداشتهای اصلی علم است» اگرچه همین نویسنده یادآور می‌شود که «اصل یادداشتها را ندیده، ولی با آگاهی به روحیهٔ علم،» براین عقیده است که ویراستاراین یادداشتها، آن را «باب روز کرده و باحذف بعضی مطالب و افزودن مطالب دیگر، ازعلم شخصیتی جز آن چه بوده، ساخته است . چنین به نظر می رسد که در اصل یادداشتها مطالب بسیار دیگری وجود داشته که ویراستار برای ایجاد شخصیت کادبی برای علم، آنها را حذف کرده است» نویسنده دامنه‌ی داستان پردازی خود را گسترش داده و بر پایه‌ی این که در دیباچه‌ی جلد یکم نوشته ام که نخستین دفترچه‌ی یادداشتها گم شده است، می نویسد، «در یادداشتهای منتشر نشده علم قطعاً مطالبی درباره جریان مبارزه او با آیت الله خمینی و اسرار وقایع ۱۵ خرداد است، که علم درجریان انقلاب آن را مخفی کرده و انتشار این مطالب را از لحاظ خود یا خانواده اش مصلحت تشخیص نداده است» داوری نویسنده‌ی **بازیگران عصر پهلوی** بر پایه‌ی «آگاهی به روحیه‌ی علم» است ولی روشن نیست که وی از چه راهی از«روحیه‌ی علم» آگاه شده و به چنین نتیجه ای رسیده‌است با او دوست بوده، درباره اش اسناد و مدارک موثّقی گرد آورده، یا این که احیاناً او را روانکاوی کرده است؟ وانگهی آگاهی به روحیه‌ی علم چه دلیلی است بر این‌که علم یادداشتهای منتشر نشده‌ای داشته که در آن "قطعاً" مطالبی درباره‌ی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نوشته باشد. باید یادآور شوم که علم از آذر ۱۳۵۶ در اروپا بستری بود و توان حرکت نداشت و ۱۰ ماه پیش از انقلاب درگذشت معلوم نیست چه گونه علم، به رغم مرگ، توانسته در "جریان انقلاب" یادداشتها را مخفی کند

درهمین زمینه، مجله‌ی **کهکشان** چاپ ایران (شماره‌ی ۲۳، سال ۱۳۷۱) زیر عنوان «علم و خاطراتش، مجعول یا واقعی؟» برای اثبات جعلی بودن یادداشتها، یا دست‌کم دستکاری در آن ها، تلاشی فراوان کرده است. این مقاله‌ی مفصّل، سراسر ضدّ و نقیض است. از یک سو نویسنده با استناد به ترجمه‌ی غلط و دستکاری شده در تهران می کوشد نظام شاهنشاهی را لجن مال کند و از سوی دیگرنشان دهد غرض از نگارش یادداشتها بزرگ کردن شاه و علم است.

نویسنده‌ی مقاله از همان آغاز علم را قادر به نوشتن یادداشتها نمی داند. چرا؟ چون «امیر اسدالله علمی که در این کتاب می شناسیم و از خلال آن جملات کوتاه، شرح صحنه ها، آن دیالگ ها و محاورات با شاه، سؤال و جواب ها و بحث‌های منطقی و متدیک قصد دارد شاه را از دیکتاتوری باز دارد، عَلَمی که ملّت ایران . . می‌شناسد، نیست. این عَلَم یک عالم سیاسی است، یک فیلسوف است، یک جامعه شناس ورزیده است» سپس نویسنده‌ی مقاله از نگرانی علم نسبت به آینده ی سلطنت درشگرف است. «این نگرانی، به نظر این نویسنده، یک نگرانی تزریقی است. یعنی کسی که یادداشتهای علم را در اختیار داشته، میل دارد قدرت پیشگویی و آینده نگری علم را به نمایش بگذارد. نکند قلمی که این یادداشتها را نوشته، درسال ۱۳۶۵ یا ۱۳۷۰ داشته این چیزها را یادداشت می‌کرده یا به اصل یادداشتها اضافه نموده است نه درسال ۱۳۵۲ یا ۱۳۵۵.» نویسنده‌ی مقاله پیوسته به "علم مفروض" اشاره می کند و در یک جا پا را فراتر می نهد و از این که شاه گفته، «مگر پدر من که بود؟ یک سرباز دهاتی بی‌سواد»، نتیجه می‌گیرد که برای شاه نیز شخصیتی جعلی ساخته شده است. برهمین پایه که هدف از چاپ یادداشتها انتشار یک سلسله اطّلاعات بی اهمیّت در راستای بزرگ نمودن شاه و دربار و دولت اوست، نویسنده‌ی مقاله کوشیده سرنخی به دست آورد تا نشان دهد اگر علم به راستی یادداشتهایی هم نوشته باشد، ویراستار درآن دستکاری کرده است. مدرکی که برای اثبات این مدّعا عرضه می دارد این است که دریادداشت ۶ اسفند ۱۳۴۷ علم نوشته است که «. . به سفارت عربستان سعودی رفتم تا فوت ملک خالد پادشاه‌سابق آن کشور را تسلیت بگویم. . .»، درحالی که «مراد و مقصود آقای علم مفروض دقیقاً ملک سعودبن عبدالعزیز است.» چه گونه ممکن است علم به جای‌ملک سعود، نام ملک‌خالد راکه بعدها به سلطنت رسید و در دهه‌ی هشتاد مرد، آورده باشد؟ به این سان دیگر جای تردیدی نمی ماند. توجیه این تناقض، از دید نویسنده‌ی مقاله، به این شرح است «در ذهن نویسنده اصلی یادداشتها یا ویراستاری که یادداشتهای موجود از آقای علم را ساخته و پرداخته و شاخ و برگ های لازم را بدان داده است، چون در دهه‌ی هشتاد زندگی‌می‌کند، و شاهد مرگ سلطان خالد پادشاه سابق عربستان بوده است، اشتباه کوچکی روی می‌دهد و به‌جای ملک سعود، خالد می نویسد، زیرا این علم غیر واقعی به طور ناخودآگاه به خاطر می آورد که خالدی بوده که پادشاه عربستان بوده و مدّتی سلطنت کرده و مرده است . . . نویسنده یا نویسندگان واقعی یادداشتها که سعی دارند از

امیر اسدالله خان محبوب و مورد احترام خود که حقّ حمایت و دست پروردگی برگردن همه شان دارد، یک فرانسیس بیکن، . . . یک خواجه نظام الملک . . یک امیرکبیر یا حدّاقل یک مستوفی الممالک بسازند، در این جا مشت خود را بازمی کنند.»

نویسنده‌ی این مقاله از همان آغاز با پیش داوری و بی هیچ تردیدی، عَلَم یادداشتها را آن علمی که ملّت ایران می شناسد، نمی داند. در این جا روشن نیست منظور از ملّت ایران چیست؟ کدام گروه از ملّت ایران علم را می شناسد، چه گونه می‌شناسد، و از چه راهی نویسنده توانسته به داوری آن گروه درباره‌ی علم پی برد؟ در این جا نیز با همان کلّی بافی همانند "آشنایی با روحیه علم" رو به‌رو می‌شویم. برداشت نویسنده یادآور یک رمان پلیسی است که در آن قهرمان داستان با حسن خدادادش می داند در پس پرده چه گذشته است و تنها به دنبال برگه‌ی محکمه پسندی است تا مشت خاطیان را باز کند. ماجرای ملک خالد این برگه است و بر پایه‌ی آن، داستان رنگ روانشناختی می گیرد و آنان که در دهه‌ی هشتاد یادداشتها را نوشته یا در آن دست برده اند، دچار اشتباه شده و خود را لو می دهند. در پاسخ کافی است متن درست یادداشت ۶ اسفند ۱۳۴۷ علم را نقل کنم: « امروز به سفارت عربستان سعودی رفتم و دفتر یادبود فوت ملک سعود پادشاه سابق را که به وسیله برادرش فیصل، پادشاه فعلی، عزل شده بود و در آتش به سر می برد، امضاء کردم. مرد دائم الخمر احمقی بود. » (*یادداشتهای علم*، جلد یکم، صص ۱۳۴-۱۳۳) می بینیم که به هیچ رو نام ملک خالد درمیان نیست و اگر در ترجمه‌ی عجولانه‌ی متن انگلیسی به فارسی مترجمان در این جا نیز مانند بسیاری بخش های دیگردچار اشتباه شده اند بهتر است نویسنده‌ی خرده‌گیر، که از هنر طنز بی بهره نیست، چند سطری نیز درباره‌ی کسانی که یک سند مهم تاریخی را به این روز در می‌آورند، بنویسد.

در مجله‌ی *ایران‌شناسی* چاپ واشنگتن (سال سوّم، ۱۳۷۰، صص ۸۱۵-۸۰۵)، درنقد ازمتن انگلیسی یادداشتها آمده است. «ویراستار معتقدند که پیش از آن چه امروز از این خاطرات در دست است، دفترهائی دیگر هم بوده است که باید آنها را گمشده تلقّی کرد. چرا؟ در این باب ویراستار توضیح بیشتر نداده اند» همین مجلّه (سال پنجم، ۱۳۷۲، صص ۴۵۳-۴۵۱) در نقد جلد دوّم فارسی *یادداشتهای علم* می‌نویسد: «موضوع مهمّ دیگر درجلد دوّم *یادداشتهای علم* آن‌است که از یادداشتهای سال ۱۳۵۰ در آن خبری نیست. . . به نظر می رسد که علم

خاطرات این سال را نیز نوشته بوده است ولی آنها نیز بایست به سرنوشت یادداشتهای پیش از ۱۳۴۷ دچار شده باشند. درمورد خاطرات پیش از سال ۱۳۴۷، ویراستار محترم نوشته اند این یادداشتها به بانک سپرده نشده و علم نیز به از بین بردن آن اشاره نمی کند. پس می توان حدس زد که این یادداشتها در میان کتابها و اسناد دیگر او در تهران پنهان شده.» در باره‌ی سال ۱۳۴۷، چه در متن فارسی و چه در ترجمه‌ی انگلیسی، به "دفترهای دیگر" اشاره نکرده‌ام و صرفاً نوشته‌ام، «از فحوای نوشته نخستین جلد موجود یادداشتها برمی‌آید که جلد دیگری نیز پیش از آن نوشته شده بوده که متأسفانه به بانک سپرده نشده است» (*یادداشتهای علم*، جلد یکم، ص ۷) علم نگارش یادداشتهای خودرا در تابستان یا اوایل پاییز ۱۳۴۷ آغاز کرد و یک روز که درهمان اوان به دیدارش رفته بودم، چند صفحه ای از آن را برایم خواند. این دفترکه همانند چند دفتر دیگری بود که اکنون در دست است، گنجایش نگارش وقایع پنج شش ماه آغازین را داشت. تقریباً یقین دارم که پیش از نیمه های سال ۱۳۴۷ علم یادداشتی نداشته است و این نکته را آقای دکتر باهری دوست و همکار نزدیک علم نیز تأیید می‌کند. ولی از یک سال پیش از این تاریخ علم دست به کار خواندن کتابهایی شد که می توانستند برای او راهنما باشند و به ویژه *روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه* را بسیار می پسندید و بارها این کتاب را در دست او دیدم. درباره‌ی سال ۱۳۵۰ هیچ گونه تردیدی نیست که علم یادداشتی نداشته‌است و به‌این نکته دریکی از یادداشتهای روزانه‌ی پس از سال ۱۳۵۲ به‌صراحت اشاره کرده. متأسفانه این مقاله را در واشنگتن می نویسم و به فتوکپی یادداشتها که در لندن هستند، دسترسی ندارم. امیدوارم این نکته پس از انتشار بقیه‌ی یادداشت ها برای همه روشن شود.

برای یکی از پژوهشگران این سؤال پیش آمده که آیا «آقای علم یادداشتهای خود را سالها بعد از نوشتن دستکاری کرده اند؟» (دکتر منوچهر سروش، «پیرامون شکست سکوت»، *ره‌آورد*، شماره‌ی ۳۱، سال هشتم، پاییز ۱۳۷۱، صص ۳۰۴-۳۰۵) ریشه‌ی این پرسش مربوط است به دعوت شاه از آقای مهدی سمیعی (به تاریخ ۱۴ مهرماه ۱۳۵۱) برای تشکیل یک حزب اقلیّت و مشورت ایشان با علم در این زمینه. آقای سمیعی نقل کرده اند که روز بعد، یعنی ۱۵ مهرماه، به دیدار علم رفته و او را در جریان امر گذارده اند. علم با اشاره به تجربه‌ی شخصی خود در حزب مردم، به ایشان توصیه می کند که این دعوت را نپذیرد. درتاریخ مورد بحث در یادداشتهای علم چیزی درباره‌ی این دیدار

نوشته نشده است ولی بیش از دوماه پس از این تاریخ، در یادداشت ۲۹ آذر ۱۳۵۱ آمده که بامداد آن روز با آقای مهدی سمیعی درباره‌ی حزب اقلیّت گفت‌وگو کرده است. آقای دکتر سروش بر پایه‌ی نامه ای که در این زمینه آقای سمیعی به ره‌آورد نوشته بوده اند می‌نویسد. «جناب سمیعی درنامه‌ی خود مرقوم داشته اند که آن چه رخ داد در ۱۵ مهر ۱۳۵۱، یک روز پس از دستور شاهنشاه بود، یعنی هفتاد و چهار روز قبل از تاریخ ذکر شده توسط آقای علم اگر نظر آقای سمیعی درست باشد، شایعه ای که آقای علم هنگامی که در جنوب فرانسه آخرین سال عمر خود را می گذرانده، در خاطرات خود دستکاری کرده و مطالبی در مخالفت با نظریات و سیاست شاه به آن اضافه کرده، تأیید می شود و الاّ چه گونه آقای علم که هرشب قبل از خواب وقایع همان روز را می‌نوشته، روز ۲۹ آذر می نویسد که امروز صبح زود سمیعی نزد من آمد.»

نتیجه گیری آقای سروش به هیچ رو قانع کننده نیست. علم به هر دلیلی در ۱۵ مهرماه اشاره ای به دیدار آقای سمیعی نمی‌کند ولی همان گونه که آقای سمیعی درهمان شماره‌ی ره‌آورد (صص ۳۰۸-۳۰۶) اشاره کرده اند، علم از "دوستان قدیم" ایشان بوده است و بنابراین دست کم سالی چندین بار فرصت دیدار یک دیگر را داشته اند. در این صورت، بر پایه‌ی یادداشت علم، آقای سمیعی ملاقات دیگری در ۲۹ آذر همان سال با او داشته اند و این بار علم خلاصه‌ی کلّی جریان را نقل کرده است نفی این فرض به شرطی میسّر است که آقای سمیعی نیز جریان آن سال را یادداشت کرده باشند تا یقین شود در تاریخ مزبور ابدا آقای علم را ندیده اند. وانگهی مگر همه‌ی این داستان چه اندازه اهمیّت دارد که علم بیمار را وادار به تجدید نظر در یادداشت خود کند و برای این کار کسی را به ژنو بفرستد تا یادداشت را پیدا کند و نزد او بیاورد تا پس از تغییر محتوای این یادداشتِ به خصوص پرونده را به ژنو پس فرستد

گذشته از این مورد، ماجرای انتخاب شادروان ناصر عامری به دبیرکلّی حزب مردم و تاریخ شرح آن در **یادداشتهای علم**، برای آقای سروش پرسش تازه ای را به میان آورده است. توضیح این که آقای مهدی سمیعی در ۲۹ اسفند ۱۳۵۱ شکست تلاش خود را برای تشکیل حزب به عرض شاه می رساند شاه می‌پرسند، «پس ما چه کنیم؟» آقای سمیعی بی درنگ پاسخ می دهند، «شاید راه حل برگشت به همان اندیشه‌ی اوّلی اعلیحضرت باشد که حزب مردم اصلاح و بازسازی شود.» هنگامی که شاه می پرسند، «باکی؟»، ایشان نام ناصر عامری

رامی برند و به شاه اطمینان می دهند که وی شخص قابل اعتمادی است. آقای سمیعی در نامه‌ی خود به مجلّه ره آورد می افزاید: «به خاطر ندارم چه قدر گذشت تا بالاخره ناصر عامری رسماً به دبیرکلّی حزب مردم برگزیده شد نکته‌ی حسّاس و مهم این است که از نظر اعلیحضرت، ناصر عامری همان شب سال نو ۱۳۵۲ برای دبیرکلّی حزب مردم معین شده بود. تصوّر می کنم اگر تأخیری رخ داد برای این بود که مقرّر شده بود برای اولّین بار، به باور من، فردی از بیرون دایره به مدیریّت حزب مردم دست یابد.» آقای سروش نوشته‌اند که «اگر این امر صحیح باشد، باز دست برد آقای علم به یادداشتهای خودش را ثابت می‌کند. چه این که آقای علم موضوع را در اوّل تیرماه ۱۳۵۲ نوشته، درصورتی‌که به‌گفته‌ی جناب سمیعی، واقعه مربوط به ۲۹ اسفند ۱۳۵۱ است، یعنی یکصد و چهار روز قبل از روزی که آقای علم نوشته اند» سپس باظرافت تمام می افزاید «آیا آقای علم یادداشتهای خود را سالها بعد از نوشتن دستکاری کرده اند یا نه؟ جواب این کار در دست جناب علینقی عالیخانی است که اصل یادداشتهای آقای علم را در یک کتابخانه در معرض مشاهده همگان قرار دهند و یا به‌طریق رضایت‌بخش دیگری پژوهشگران شکاک را قانع‌فرمایند و الاّ به اعتبار یادداشتهای بسیار پرارزش آقای علم‌صدمه غیرقابل جبران وارد خواهدشد» نتیجه گیری آقای سروش از نامه‌ی آقای سمیعی به راستی تعجّب‌آور است آقای سمیعی می گویند به خاطر ندارند عامری درچه تاریخی دبیرکلّ حزب مردم شد، ولی اعلیحضرت از همان شب سال نو تصمیم خود را برای انتصاب او به این مقام گرفته بودند فرض کنیم شاه که معمولاً در این گونه مسائل عجول نبود، در این مورد به راستی تصمیم خود را گرفته باشد. آیا دلیلی دارد که این امر را بی درنگ به آگاهی علم برساند؟ در یادداشتها موردهای فراوانی از بی خبری علم از تصمیمات شاه دیده می شود و علم با یادآوری "الملک عقیم"، به نحوی رفتار شاه را توجیه می‌کند علم هنگامی از جریان امر آگاه می‌گردد که شاه تصمیم خود را به‌مرحله‌ی اجرا درآورده و عامری دبیرکلّ حزب مردم می‌شود. اگر قرار بود علم در یادداشتهای خود یا بخشی از آنها دستکاری کند می بایست یادداشتها شسته رفته تر می شدند تا دیگر جایی برای تردید "پژوهشگران شکاک" نباشد. گمان می‌کنم روی سخن آقای سروش که شایعات مربوط به دستکاری در یادداشتهای علم را شنیده اند، بامن است. ولی، به‌وارونه‌ی کسانی‌که بی‌پروا وسبک‌سرانه طعنه می‌زنند، ایشان می‌خواهند صرفاً از دست نخوردگی یادداشتها اطمینان یابند. درپاسخ

. باید عرض کنم که چندین تن یادداشتها را دیده اند. یکی از اینان آقای سعید گودرزنیاست که همه‌ی دستنویس یادداشتهای علم را خوانده و به ماشین‌نویس دیکته کرده اند. از این گذشته پیش ازچاپ ترجمه‌ی انگلیسی، ناشر کتاب، شرکت I. B. Tauris، ازمن درخواست کرد دوتن را به اتّفاق برگزینیم که متن انگلیسی را با دستنویس علم تطبیق و درستی ترجمه را تأیید کنند. این کار را به بانو آنا عنایت و آقای منوچهر آگاه واگذاشتیم و این دو با دقّت هرچه تمامتر این کار را انجام دادند و تطابق ترجمه را با دستنویس علم تأیید کردند

نقدهای ماهوی

درباره‌ی روش ویرایش، فصل های مقدّماتی و ارزش و اهمیت محتوای یادداشتها، اظهار نظرهای گوناگون و متضادی شده است که به ترتیب در زیر بررسی می‌شود

روش ویرایش

دقیق ترین نقد دراین مورد از آقای دکتر جلال متینی در مجلّه‌ی *ایران شناسی* (پاییز ۱۳۷۱) است. ایشان و چندنویسنده‌ی دیگر به نبودن فهرست اعلام در پایان هرکتاب اشاره کرده اند. قصد من این بود که این فهرست را در واپسین مجلّد بیاورم ولی اکنون اذعان دارم کار درستی نکرده و خوانندگان را دچار مشکل کرده ام. امیدوارم این کمبود را در جلدهای آینده جبران کنم. از این گذشته، برای آقای دکتر متینی این سؤال پیش آمده است که چرا میان یادداشتها گاه چند روز فاصله است، بی آن که علّت این امر در یادداشت بعدی ذکر شده باشد. باید یادآور شوم که علم همیشه دلیل وقفه در یادداشتها را ننوشته است. برخی از یادداشتها را نیز من حذف کرده ام چون هیچ گونه مطلبی در آن نیست و نقل آن صرفاً باعث افزایش صفحه های کتاب و خستگی خواننده می‌شود. به عنوان نمونه یکی از این گونه یادداشتها را در این جا می آورم:

پنجشنبه ۵۲/۳/۱۰

در رامسر بودم سه نفر فضانوردی که از طرف فضانوردی هوستون به فضا فرستاده شدند که لابراتوار فضائی Skylab را تعمیر کنند با زحمت بسیار موفق شدند روکشی روی بدنه آن بکشند که تشعشع خورشید کمتر آن را اذیّت و آزار دهد. واقعاً خبر عجیبی است، مثل این که

مایک نمر را به یک گاراژ بفرستیم که اتومبیل قراضه ما را تعمیر کند واقعا علم چه می کند
بعد هم این لابراتوار فضائی Skylab می خواهد با کمپیوتر وضع محصول برزیل و اتاروبی
ومعادن تحت الارضی را در نقاط مختلف جهان تعیین نماید به هرصورت به تعمیر می آورد.

درجلدهای آینده، با مراعات تذکار به جای استاد متینی، تاریخ هر یادداشت حذف شده ای را یادآور خواهم شد.

و امّا با برخی از ایرادهای آقای دکتر متینی موافق نیستم. مثلاً این که طول و عرض و تعداد سطرهای هرصفحه را بنویسم، یا این که هرجا علم علامت تعجّب گذاشته است، به همان صورت نقل کنم، یا بریده‌ی روزنامه هایی را که در پرونده‌ی یادداشتها موجود و علم به آنها اشاره کرده است، درمتن کتاب بیاورم. همان گونه که در جلد اوّل **یادداشتهای علم** یادآور شده ام، بخش نخستین یادداشتها در سه دفترچه آمده است ولی از آن پس علم سر هر کاغذی که زیر دستش می‌آمده، یادداشت روزانه را می‌نوشته‌است، ازبرگ‌هایی به اندازه‌های متفاوت دفترچه های بغلی تا برگ های قطع بزرگ هتل های ایران و اروپا. این که مثلاً بگویم از سطر فلان تا فلان یک یادداشت در کاغذی به قطع axb و سپس در کاغذی به قطع cxd نوشته شده است، خواننده چه بهره ای می‌گیرد؟ هم چنین اگر علامت های تعجّب بی شمار یادداشتهای علم را حذف کرده ام، علتّش این است که این علامت ها کوچکترین معنایی ندارند و فقط خواننده را از خواندن هرچه یادداشت است بیزار می کنند. درباره‌ی بریده‌ی روزنامه ها نیز، اگر ذکر موردی لازم بوده باشد، آن را در پانویس آورده ام. حال اگر خواننده‌ی ما پژوهشگری است که می خواهد بداند درآن روزنامه چه نوشته اند، به کتابخانه‌ی عمومی مراجعه کند. گمان می‌کنم اختلاف نظر در باره‌ی چنین نکته‌هایی‌ناشی از برداشت متفاوت آقای دکتر متینی و من از یادداشتها باشد. ایشان به ویرایش متنهای ادبی خو گرفته اند و به خوبی می دانند هنگامی که نسخه ای خطّی از شاعر یا نویسنده ای به دستشان می رسد، چه گونه باید آن را ویرایش کنند. درچنین صورتی می بایست قطع کاغذ، شماره‌ی سطرهای هر صفحه و غیره را دقیقاً گزارش داد و هر علامتی را که نویسنده گذاشته است، به همان صورت نقل کرد. ولی در این جا نه با نسخه‌ی کهن دستنویس فلان شاعر روبه رو هستیم و نه با علامت گذاری برخی از نویسندگان فرنگی (و شاید هم ایرانی). علم نه سعدی و حافظ است و نه از شاعران نوپرداز امروز، و هیچ گونه ادعایی در این زمینه نداشته و نمی تواند داشته باشد. پیام

او چیز دیگری است. ارزش نوشته‌ی او به شکل ظاهر آن نیست، بلکه به محتوای گزارشی است استثنائی از یکی از دوره های حسّاس و در پایان دردناکِ تاریخ ایران. درویرایش یادداشتهای علم کوشیده ام در حدّ توان خود پیام علم را که گزارشگر و بیننده‌ی دقیقی بوده است، برای خوانندگان با روشنی و سادگی هرچه بیشتر بیاورم به همین دلیل به جای اندازه گیری درازا و پهنای برگ یادداشتها، وقت فراوانی را صرف تحقیق و سپس توضیح بسیاری از رویدادها درپانویس کرده ام. گاهی همان چند سطرپانویس نتیجه‌ی چندین جلسه گفت وگو با آگاهان و دست اندرکاران آن دوران بوده است شکل یادداشتهای علم هیچ گونه ربطی به محتوای آن ندارد. آن چه ارزش دارد، معنای نوشته‌ی اوست

فصل های مقدّماتی

گویا عنوان فصل درباره‌ی بحث هایی که درآغاز جلد یکم یادداشتها در باره‌ی شاه و علم نوشته ام، درست نباشد (آقای دکتر متینی، ***همانجا***) و اگر فرصتی برای تجدید چاپ فراهم آید، با سپاس از این تذکار، برای آن ها عنوان دیگری خواهم یافت و امّا در باره‌ی ماسست این دو فصل نظرهای متفاوتی ابراز شده است. آقای دکتر متینی آنها را صرفاً درستایش علم (فصل یکم) و درنکوهش شاه (فصل دوّم) خوانده است. چند تن دیگر نیز برمن خرده گرفته اند که با توجّه به مقام دولتی که شاه به من اعطا کرد، و از آنجا که پیشرفت اداری خود را مدیون او هستم، نمی بایست از او انتقاد می کردم. یکی از آشنایانم که خود مقام برجسته‌ای در دربار شاهنشاهی داشت، باآن چه نوشته‌ام موافق بود ولی اعتقاد داشت که، هرچند هم درست، نباید به شاه نسبت پارانویا می دادم در برابر، شمار چشمگیری از خوانندگان، چه با نامه وچه در گفت و گو، فصل‌های مقدّماتی را سودمند دانسته اند

هدف از نگارش فصل های مقدّماتی این بوده که خوانندگان را هم با علم (نویسنده‌ی یادداشتها) و هم با شیوه‌ی حکومت شاه و فضای دربار شاهنشاهی (چهارچوب رویدادهای نقل شده در یادداشتها) آشنا کنم. برخی گفته اند که خوانندگان خود آن دوران را می‌شناسند و نیازی نیستّ دیدخود را برآنان تحمیل کنم. باید بگویم که کوشیده ام، تا آن جا که می توانستم، واقع بین و بی‌غرض باشم و به هرحال آهنگ تحمیل عقیده‌ی خود را بر هیچ کس ندارم. اگر کسانی با تجزیه و تحلیل من موافق نیستند، بهتر است کمبودها یا اشتباهات

آن را یادآور شوند و با اطلاعات یا پژوهش خود به آگاهی همگان (و از جمله من) بیفزایند. درنوشته‌ی خود خواسته ام روش حکومت در نظام شاهنشاهی و عامل هایی را که موجب ناخورسندی مردم و فروپاشی آن نظام شد، بیان دارم حال اگر در این میان شخص اوّل مملکت (مانند بسیاری از یکه سالاران دیگر تاریخ) دچار پارانویا بود، باید آن را، هرچند هم که ناگوار باشد، به زبان آورد. سرانجام، اگر اکنون صدها هزار تن ایرانی آواره شده اند و کشوری که می توانست همپایه‌ی کره و تایوان باشد، به این روز افتاده است، باید در جایی، به گونه ای، بی راهه رفته باشد. علّت این امر را باید بررسیم و توضیح دهیم و به جای کلّی بافی و یا شعارهای احساساتی یا تبلیغاتی، به ریشه های گرفتاری خود بپردازیم.

باور من این است که حتّی خوانندگان نسل من آن دوران را نمی شناسند و یا به همه‌ی موردهایی‌که درفصل‌های مقدّماتی اشاره کرده ام، آشنایی نداشته‌اند یکی‌از دوستان دست اندرکار من که خود به بسیاری ازجریان‌های آن زمان از نزدیک آشنایی داشت، ادعا کرد که تا خواندن فصل دوم مقدّماتی، از تصمیم‌های اقتصادی گرفته شده در دهه‌ی ۱۳۵۰، آگاهی درستی نداشته است وانگهی فراموش نکنیم که دو سوّم ایرانیان کنونی، یا در آن هنگام کودک بودند و یا هنوز پا به دنیا نگذاشته بودند برای این اکثریت، آن چه در یادداشتها آمده روایتی از تاریخ‌گذشته باشرایطی به کلّی متفاوت از شرایط حاکم بر ایران امروز است در نتیجه اینان می بایست نخست با رفتار سیاسی و اجتماعی دوره‌ی مورد گفت وگو، که به دریافتن یادداشت ها یاری می‌کند، آشنا شوند این که گفته شود اگرکسی درنظام شاهنشاهی صاحب مقامی بوده است نباید از آن دوران خرده بگیرد خلط مبحث است اصولاً مسئله خرده گیری درمیان نیست آن چه مورد گفت وگوست این است که آن دوران چه گونه بود و کشور به‌چه نحوی اداره می‌شد و چرا به رغم امکانات بی‌سابقه‌ی مالی و انسانی، از هم پاشیده شد. به باور من می بایست آن چه را که در این باره می‌دانیم نقل کنیم و آنان که خود دست اندرکار بوده اند، بیش از دیگران دراین زمینه وظیفه دارند خالی گذاردن میدان راه حل نیست و چه بسا به ناآگاهان فرصت می‌دهد نظرات بی سر و تهی در پیش آورند و کسی را نیز یارای سنجش نباشد برای نمونه می توان از کتاب ماروین زونیس زیر عنوان ***Majestic Failure*** [شکست شاهانه] نام برد که انباشته از اطّلاعات غلط و نتیجه‌گیری های نادرست است نگارش چنین طُرفه هایی هیچ توجیهی مگر کوتاهی ما ایرانیان ندارد.

محتوای یادداشت ها

چند تنی یادداشتها را واقع بینانه و به صورتی جامع و دور از هرگونه نظر شخصی سنجیده اند... ولی بیشتر ناقدان تحت تأثیر سابقه‌ی شغلی، گرایش‌های سیاسی و یا تجربه‌ی پس از انقلاب خود قرار گرفته‌اند. نقد یادداشتها هم در ایران و هم در مطبوعات فارسی و انگلیسی زبان بیرون از ایران صورت گرفته است. در یکی از نشریه های عربی‌زبان چاپ لندن به نام *المجلة* (نوامبر ۱۹۹۱) نیز نقدی آمده است و شاید در مطبوعات دیگر خاورمیانه نیز مطلبی در این باره نوشته شده باشد که من از آن آگاهی ندارم. چند تنی نیز که گویا به معنای نقد آشنایی درستی ندارند همه‌ی توان خود را صرف عیب‌جویی و خرده‌گیری از ویراستار یادداشتها کرده اند که درخور بحث و پاسخ نیست.

در مجلّه‌ی *علم و جامعه* (چاپ آمریکا) آقای ایرج پزشک زاد بر پایه‌ی ترجمه‌ی فارسی متن انگلیسی معتقدند که «درباره ارزش خاطرات علم، تا انتشار متن کامل آنها، نمی توان به‌درستی قضاوت کرد. . . به هرحال این گزیده خاطرات، به صورت کنونی، به خلاف ادعّای ناشر متن فارسی که، برای بازارگرمی، آن را «یکی از ارزنده ترین و مهم ترین اسناد درباره بخشی از تاریخ معاصر ایران» معرّفی کرده است، ارزش تاریخی چندانی ندارد» با این همه، به نظر ایشان «انتشار این نوع خاطرات، به هر منظور و غرضی که باشد، خالی از فایده نیست . . . آن هنگام که . . . متن اصلی [یادداشتهای علم] در تمامیّتش، و نه قطعات برگزیده، به سلیقه یکی از مهره های اصلی رژیم و ذینفع در جرح و تعدیل و پس و پیش کردن ها، [منتشر شود]، می تواند به تدوین تاریخ ایران در این دوران، در حدّ خود، کمک کند. تاریخ ایران شناسنامه ما و نسل های آینده ملّت ایران است . . . اگر عمر تاریخ ایران را دوهزار و پانصدسال حساب کنیم، وقایع سلطنت ۳۷ ساله محمّدرضاشاه پهلوی، با حدود یک هفتادم از عمر ملّت ما آمیخته بوده و در آن اثر گذاشته است و به رغم تلاش نامعقول و بی حاصل حاکمان کنونی، نمی توان این فاصله را ننوشته گذاشت و یا یکسره آن را با رنگ سیاه اندود.» نویسنده سپس درباره‌ی چند رویداد نقل شده در یادداشتها اظهار نظر می کنند. در یادداشت ۴ اسفند ۱۳۵۳ (ترجمه‌ی فارسی متن انگلیسی) با اشاره به سفر قریب الوقوع شاه به الجزیره (که منجر به توافق ایران و عراق درمورد شطّ العرب و اختلاف های مرزی دیگر شد)، علم به عرض می رساند که «باید در الجزیره هیئت مطّلعی مرکب از وزیر اقتصاد، رئیس بانک مرکزی،

دکتر فلاح (مدیر امور بین المللی شرکت ملّی نفت ایران)، وزیر کشور (مسئول اوپک) و یک عدّه کارشناس همراه باشند. فرمودند این خرها چه فایده دارند عرض کردم خر و هرچه باشند، لازم است باشند. فرمودند بسیار خوب، بگو باشند». هم چنین در یادداشت ۲۹ مهرماه ۱۳۵۳ (که تاریخ آن در ترجمه‌ی فارسی به اشتباه اوّل آبان ذکر شده)، آمده است که «یکی از وزرا از من تقاضا کرده بود که آن وزیر دیگر را برای شام کیسینجر دعوت نکنند، چون مقام من پیش کیسینجر، اگر زیردست این وزیر که از من در پروتکل بالاتر است بنشینم، پائین خواهد آمد، چون من مأمور مذاکره با او هستم. خیلی خیلی وقتی عرض کردم، خندیدیم. فرمودند، اینها مثل گنجشک فکر می کنند.» آقای پزشک زاد با طنز آشنای خود می نویسد که «اگر قرار باشد بنده خواندن این کتاب را به جماعتی توصیه کنم، به خصوص آن را به دولتمردان . رژیم گذشته توصیه می‌کنم، تا به درجه عزّت و حرمت و منزلت خود در چشم شاه بیش از پیش پی ببرند.»

آقای دکتر ناصر طهماسبی در مجلّه‌ی **علم و جامعه** (شماره ۱۰۵، مهرماه ۱۳۷۱) بایادآوری این که «همواره مخالف رژیم سلطنتی بوده و عمری با خودکامگی آریامهری مبارزه کرده است.» (ص ۱۴) **یادداشتهای علم** را «از نظر آشنائی با بخشی از تاریخ معاصر ایران، به ویژه واپسین سال های خاندان پهلوی، باارزش و شایسته مطالعه و بررسی» می داند. نویسنده در پایان مقاله‌ی دیگری که در همین نشریه (شماره ۱۰۷، بهمن ۱۳۷۱) نوشته است وعده می دهد درآینده «گفت و گوهای سیاسی و مذاکرات اقتصادی آقای علم با رجال و سفرای خارجی را» بررسی کند تا «هموطنان مصیبت زده ما بدانند که حکومتگران خودکامه دیروز چگونه اندیشیده و چگونه عمل می کرده اند. آن وقت . درباره این که آیا توطئه قدرت‌های بزرگ و به خصوص کنفرانس "گوادلوپ" ما را به این روز سیاه انداخت، یا اختناق و بی تدبیری و فساد و تباهی حکومت آریامهری»، می توان بهتر قضاوت کرد (ص ۷۱)

هردو نویسنده علم و جامعه از مخالفان نظام شاهنشاهی بوده اند و در آغاز با دیدی منفی به یادداشتهای علم می نگرند و بیشتر به نقل پاره ای از یادداشتها که پشتیبان نظرشان باشد می پردازند. ولی با این همه، گونه ای تناقض در ارزیابی آنان به چشم می خورد. ازسویی یادداشتها را پیش پا افتاده و از سوی دیگر سندی برای درک تاریخ معاصر و طرز فکر زمامداران ایران و ریشه های فروپاشی نظام شاهنشاهی می دانند.

آقای دکتر طهماسبی در مقاله‌ی مهرماه ۱۳۷۱ خود در یک جا می‌نویسد که «یادداشتهای علم . . . به این منظور نوشته و منتشر شده است که شاه را بزرگ و هوشمند و مستقل و عالم به تمامی علوم جلوه دهد» (ص ۱۹)، و درجای دیگر گمان دارد که «یادداشتهای روزانه علم ممکن است برای عده‌ای سرگرم کننده و یا حتی وسیله‌ای برای به لجن کشیدن این دو نفر باشد.»(ص ۲۴) علّت این تناقض را که به ویژه در مقاله های آقای دکتر طهماسبی دیده می‌شود، جویا شدم. در پاسخ گفتند که پایه‌ی داوری ایشان همان ترجمه‌ی فارسی یادداشتها بوده است و پس از خواندن متن اصلی فارسی، پی برده اند که تا چه اندازه براساس سندی "دست برده و مجعول" به قضاوت پرداخته اند.

مجلّه‌ی *چشم انداز* چاپ پاریس (زمستان ۱۳۷۱) ***یادداشتهای علم*** را «سند معتبر و دست اوّلی برای مطالعه شخصیّت و روش ها و رفتارهای شاه و رژیمی که خود متکفّل و رهبرش بود» می داند که «شاه را به عنوان "رهبری" به ما معرّفی می‌کند که فکر و ذکری جز حفظ و حراست و اداره مملکت و پیشرفت و ترقّی آن ندارد   با این حال، گزارش علم از طرز رفتار و سلوک شاه این تصوّر را تقویت می کند که شاه از سیاست فقط همان مدیریتّش را می فهمید و از رویه دیگر سکّه، یعنی ارتباط و پیوند با مردم و توانایی بده وبستان فکری و عاطفی با آنها، که جوهر رهبری را تشکیل می دهد، به‌کلّی غافل بود.»

ارزیابی ***چشم انداز*** بر یکی‌از اساسی‌ترین نکته‌های یادداشتها دست می‌گذارد و آن آشنایی بی پرده و دست اوّل با دید شاه در باره‌ی ایران و نقشی است که مایل بود یک تنه و بی هیچ هماورد، درتاریخ ایران بازی کند. در یادداشتها با شاهی رو به رو می شویم که به تنها "مزدور" آمریکا و کشورهای دیگر نیست، بلکه با قدرت های بزرگ دوران خود سرشاخ می‌شود و آرزو دارد ایران‌را قدرت شماره‌ی یک منطقه‌ی خود کند. عیب کار او این بود که خود را تعیین کننده‌ی یکتای سرنوشت ملّت ایران و تقدّم های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور می‌دانست و آمادگی مشارکت مردم را در فرایند تصمیم گیری سیاسی نداشت. اگر شاه به حکومت قانون پای بند می بود و اجازه می‌داد مردم نظر خود را آزادانه به زبان آورند، چه بسا بسیاری از مخالفان او سر ستیز با نظام شاهنشاهی بر نمی داشتند و آماده‌ی همکاری درهمان نظام می شدند. یکی از مخالفان پیشین که یکی دوسال پس از انقلاب برای رهاندن جان خود از ایران گریخت و اکنون در یکی از دانشگاههای اروپا سرگرم تدریس است، طیّ نامه ای به من یادآور شد که پس از خواندن یادداشتها دریافته است که تا چه اندازه شاهِ

پنداری او با شاه یادداشتها تفاوت دارد و در پایان نوشت که این یادداشتها برای ما درسی است که از این پس "گز نکرده نبریم" و خود را کورکورانه در آغوش نظامی ناآشنا نیندازیم.

درمجلّه‌ی *ره آورد* (شماره ۲۹، بهار ۱۳۷۱)، یکی از دوستان و همکاران ارجمند من، زیر نام ر. ن. نوستن، در مقاله ای مشروح تحت عنوان **«شاه و من،** آنچه امیر اسدالله علم، وزیر دربار محمد رضاشاه پهلوی، در کتاب خاطرات خود نگاشته است،» نکته های چشمگیر «یادداشتهای علم» (متن انگلیسی) را نقل کرده است وی در پایان مقاله نتیجه می گیرد که «این کتاب برای محققین تاریخ ، کتاب بسیار مفیدی خواهد بود ولی به هیچ وجه نه حکایت کننده تمام وقایع است و نه نشان دهنده تمام حقایق تصویری که خواننده از اوضاع ایران می گیرد، تصویری است تلخ و اندوهبار تصویر کشوری است که شاه اتوکرات آن، همه کارها را خود به عهده گرفته . . رجال آن از نخست وزیر تا وزراء و امرای ارتش همه بیکاره و بی عرضه و بی‌لیاقت بوده اند و خدمتگدار صدیقی درمملکت وجود نداشته است . کسی معایب را نمی‌دیده و نمی گفته . . و او (آقای علم) یگانه کسی بوده که تمام این نارسایی ها را می‌دیده و به شاه می‌گفته ولی گوش شنوا وجود نداشته» نویسنده سپس می‌افزاید: «امّا حقیقت این است که در همین مملکت، درهمین آشفته بازار، هزاران میهن پرست پاک نیّت هم بودند که سالیان دراز با نهایت صداقت و امانت خدمت کردند. سدها و جاده ها ساختند و ضمناً رادمردان بیشماری بوده اند که دل به دریا زده، با قلم و زبان خود، بر جریان امور خرده گرفتند و از گردونه خارج شدند. حق بود که خاطره‌نویس ما حقیقت را می نوشت، همه حقیقت را می نوشت، و چیزی جز حقیقت نمی نوشت» (ص ۸۳)

نتیجه گیری نویسنده‌ی مقاله در باره‌ی این که علم تصویر تلخ و اندوهباری از اوضاع ایران می‌دهد و منکر وجود خدمتگزاران صدیق است با آن چه در یادداشتهای علم آمده است همخوان نیست یادداشتها پیوسته به پیشرفت های ایران به رهبری شاه اشاره می کند و از بسیاری از مسئولان آن دوران به نیکی نام می برد شرح وقایع آن زمان خود گویای پیشرفت پرشتاب کشور است و حتّی ریشه‌ی بسیاری از گرفتاری ها را نیز باید در همین پیشرفت کم نظیر دانست. ولی‌نباید فراموش کرد که علم، همان گونه که چند تن از ناقدان یادآور شده اند، به‌خلاف گمان خود تاریخ ننگاشته و صرفاً یادداشتهای روزانه‌ای نوشته و برخی از رویدادها را نقل و از دید خود داوری کرده است. توقّع این که

او همه‌ی حقیقت را بنویسد انتظار بجایی نیست. این کار از عهده‌ی تاریخ‌نگاران نیز به‌سختی برمی آید، چه رسد از کسی که چیزی جز یادداشت روزانه، گاهی به همراه چند سند، در بساط نداشته است. داوری درباره‌ی یادداشتها نباید بیرون از ساختار آن باشد. علم به عنوان وزیردربار و از آن بالاتر، دوست و محرم شاه، جریان روزانه را از دید خود نقل می کند. میانه‌ی او با بلندپایگانی که رقیب او بودند، به ویژه با هویدا که پس از منصور جانشین او شد، تعریفی نداشت. شاه نیز از این که پیرامونیان او با یک دیگر همدل نباشند، بدش نمی آمد و به گونه ای رفتار مـی کرد کـه هریک از آنان گمان می برد رگ خواب شاه را به دست آورده است. گرفتاری نظام یکّه‌سالار (Autocratic) نیز درهمین است. آنان که مقام بالایی دارند، می کوشند تا آن جا که شدنی است، خود را به مرکز قدرت نزدیک کنند و روشن است که از رقیبان خود دل خوشی ندارند. تازه در رژیم های دموکراتیک نیز سران قوم به تعبیری سایه‌ی یک دیگر را با تیر می زنند. خدا می رحمانه‌ی کنونی رهبران سیاسی آمریکا یا کشورهای اروپای باختری شاهد این مدعاست. هیچ کس نیز در این کشورها، که به دموکراسی و انتقاد آزاد خو گرفته اند، شرح این‌گونه درگیری‌ها را تعبیر به تصویری "تلخ و اندوهبار" از کشورشان نمی کند.

درشماره پاییز ۱۳۷۱ مجلّه **ره آورد**، آقای پیروز مجتهدزاده در نوشته‌ی خود، «**یادداشت های علم** (نقدی برنقدها)» نتیجه گیری آقای ر. ن. نوستی را درست نمی داند و می‌پرسد، «معلوم نیست چه انگیزه‌ای برخی نقدنویسان **یادداشتهای علم** را تشویق می‌کند که او را در قالب فرشته سراپا درست کاری ببینند که می بایستی همه ی حقیقت ها را می‌نوشت و برخلاف دیگر "فرشتگان" حکومت کننده، همه اسرار شخصی خود را به روی کاغذ می ریخت . آن چه مسلّم است این که علم نه خاطرات خود را به نگارش در می آورد و نه کتابی از بیوگرافی خود تهیه می کرد. وی رویدادهای روزمرّه در زندگی و زمامداری شاه را هر روز یادداشت می کرد.» (ص ۲۲۵) در پایان این مقاله آقای مجتهد زاده می نویسد که «خطای محض است اگر **یادداشتهای علم** به عنوان زندگینامه خود وی یا زندگینامه رجال عصر محمد رضا شاه از دید علم، دیده شود. یادداشت علم را باید در بُعد تاریخی آن و در رابطه با چگونگی اداره امور کشور ازسوی شاه مورد توجّه قرار داد.» (ص ۲۳۱) نویسنده در بخش دیگری از مقاله‌ی خود یادآور می‌شود که «جلد اوّل کتاب **یادداشتهای علم**، ایرانی پُر از تلاش و شور و هیجان

برای آبادانی و پیشرفت‌را تصویر می‌کند، نه تصویری تلخ و اندوهبار (ولی) علم از این که شاه تصمیم های مهم کشور را بی اعتنا به نظر مسئولان دولتی می‌گرفت و حتّی حفظ ظاهرْ را نمی کرد، رنج برده و از آینده ابراز نگرانی می‌کرد.» (ص ۲۲۶) آقای مجتهدزاده رقم «هزاران میهن پرست پاک‌نیّت» مذکوردر مقاله آقای ر. ن. نوستن را گزاف می دادند و می افزاید «اگر جامعه‌ای هزاران تن با این مشخصات داشته باشد، دوامش جاودانه است و اگر واقعاً هزاران تن با این صفات خدمت می کردند، جامعه‌ی ایرانی سقوط نمی‌کرد. البتّه هر جامعه ای متشکّل از مردم خوب و بد است. در این زمینه می‌توان فلسفه ها بافت، چرا که "خوب" و "بد" مسائلی اعتباری هستند. می‌شود نشست و از بدترین آدم قهرمانی فداکار تراشید. مشکل کار در این جا پذیرفتن رقم "هزاران" است. با این همه، اگر پذیرفته شود که "هزاران" تن در کمال صداقت و دور از نفع پرستی و مقام پرستی و بی تفاوتی و با برخورداری از احساس مسئولیّت درکارها، به جامعه‌ی ایرانی خدمت کردند، لزوماً باید پذیرفته شود که فرو ریختن جامعه از بالاترین نقطه شروع شد و همه چیز از بالای بالا فرو ریخت و ***یادداشتهای علم*** نیز آیینه‌ی تمام نمایی جز این نیست که شیوه حکومت، شیوه ای نا پایدار و فرو ریختنی بوده و دیر یا زود گرفتار تندباد رویدادها آمده و نابود می شد، و او از این سرنوشت سخت هراسان بود.» (ص ۲۲۷)

اگر قرار باشد بحث بالا را به تعیین شمار کسانی که در نظام شاهنشاهی پاکدلانه به میهن خود خدمت کردند، محدود نماییم، من نیز با ر. ن. نوستن موافقم و کافی است یاد آور شوم که بیشتر بلندپایگان آن زمان امروز برای تأمین حدّ اقل معاش نیز گرفتاراند. ولی گفت و گو دراین نیست که شمار تکنوکرات‌های دلسوز و فداکار چه بود و ایشان چه کردند و چه ساختند. همان گونه که دیده شد، در رویارویی با توفان انقلاب، از دست این گروه کاری برنیامد و نمی توانست برآید. مسئله‌ی اساسی و ریشه‌ی فروپاشی نظام پیشین، نبودن نهادهای سیاسی استواری بود که میان خواستهای مردم و سیاست دولت پیوندی برپا سازد و بتواند در برابر تند بادهای سیاسی و اجتماعی از نظام موجود نگهداری کند. علم دریادداشتهای خود بارها به این که رفتار دولت با مردم همچون غالبی برمغلوب است، اشاره می‌کند. این نکته‌ی مهم می‌توانَد سرآغاز گفت و گوی باروری در زمینه‌ی ریشه های ناخورسندی مردم و انقلاب باشد ولی تنها آقایان ر. ن. نوستن و مجتهدزاده در این بحث

شرکت کرده اند.

آقای مسعود بهنود درمجلّه‌ی **آدینه** چاپ ایران (آبان ۱۳۷۱) زیرعنوان «دیکتاتورها هرگز عبرت نمی‌گیرند.» بر پایه‌ی ترجمه‌ی **یادداشتهای علم**، همین مسئله را به میان کشیده و می نویسد. «می توان از خود پرسید جز مرگ بر دیکتاتوری، مرگ برحکومت مطلقه، مرگ بر آن شرایط ویژه منطقه ای و داخلی که استقرار حکومتی مبتنی بر رای یک تن را امکان پذیر می‌کند، هیچ شعاری پسندیده است؟ . اگر در روزهای انقلاب مفاسد حکومت فردی مکشوف نشده بود، امروز از موهبت آن آگاهی و تأملّی که از انقلاب حاصل آمده است، دیگر می توان پنداشت که مردم ایران چنان سرنوشتی را نه که برخود نمی‌پسندند، بلکه برای هیچ رقیب و دشمنی نیز آرزو نمی کنند» نویسنده می افزاید کـه «آن لحظه پرخدنه ای که یکی تصمیم می‌گیرد، تا به ندایی نیرونی یا درونی پاسخ گوید و جامعه‌ای را ازخطا و گناه و عقب‌افتادگی باز دارد، آن روز پُر درخشش که یکی درخود این رسالت را کشف می کند که بدون دریافت مأموریّت مشخّص (ازطریق انتخاب واقعی و رأی مردم) مردمی را نجات دهد و سعادتمند کند، آن وضعیّت به ظاهر دلنشینی که یکی کسانی را مدّاح و دعاگوی خود می یابد که گوئیا حرکت او جامعه ای را از نقطه "بد" به وضعیّت "خوب" رسانده . آن جاست که حکومت مطلقه (دیکتاتوری) پا می‌گیرد. درنفس دیکتاتوری فساد و تباهی است حتّا اگر دیکتاتور مصلح و خیرخواه جامعه و مردم و آزادی بخش آنها باشد و هزاران کیلومتر اتوبان و صدها سد و ده ها نیروگـاه و ملیون ها فروشگاه ارزاق ارزان فراهم آورده باشد و شب و روز خود را وقف چانه زدن با این و آن بر سر مصالح جامعه خود کرده باشد.»

جلد یکم **یادداشتهای علم**، با کمی دستکاری اجباری، در ایران منتشر شد ولی وزارت ارشاد از انتشار جلد دوّم آن جلوگیری کرد. شنیده ام که اجازه‌ی چاپ مجدّد ترجمه از متن انگلیسی را نیز دیگر نداده اند. بسیاری گمان دارند که دلیل سانسور این است که چهره‌ی شاه در این یادداشتها با آن چه تبلیغات نظام کنونی ایران کوشیده به مردم تلقین کند، تفاوت فراوان دارد. به نظر من باید افزون براین نکته، به نقش یادداشتها در برانگیختن بحثی درباره‌ی مسئله‌ی اساسی مشارکت یا عدم مشارکت مردم در فرایند تصمیم گیری سیاسی نیز توجّه شود نمونه‌ی آن همین نقد آقای مسعود بهنود است که در بالا آمده و به‌همان اندازه وصف حال امروز ایران است که شرح کاستی‌های نظام پیشین

نکته‌ی همانندی در *کیهان هوائی* چاپ ایران (۱۹ بهمن ۱۳۷۳) دیده می شود این روزنامه زیر عنوان «انقلاب به روایت درباریان» بی هیچ تفسیری، صرفاً بخشی از دیباچه‌ی جلد یکم *یادداشتهای علم* را نقل می کند که در پایان به این شرح است. «اندیشیدن درباره (ریشه های انقلاب) می تواند درس عبرتی برای مردم و مسئولان کنونی و آینده ایران باشد که چه کارهایی را بکنند یا نکنند، از خودکامگان بپرهیزند و از شرکت مردم در کارها نهراسند و با آنان همچون کسانی نابالغ رفتار نکنند و با خواسته های آنان نستیزند»

درمطبوعات انگلیسی زبان انگلستان و آمریکا چندنقد جالب از *یادداشتهای علم* شده است مرحوم آنتونی پارسونز، سفیر انگلستان در ایران در دهه‌ی پنجاه و هنگام انقلاب، در تایمز ادبی *[The Times Literary Supplement]* (۹ نوامبر ۱۹۹۱) در پایان نقد خود چنین نوشت «به این سان همه‌ی ما در اشتباه بودیم شاه، به اصطلاح ابن خلدون، به علّت "انزوای شکوهمندش" من و دیپلمات های دیگر، به سبب این‌که متوجّه نشدیم تاچه اندازه شاه در بی خبری بود و چه‌گونه مردم بی‌اسلحه می‌توانند آن چنان رژیم نظامی قدرتمندی را واژگون سازند . هم‌چنین علم، که به رغم همه‌ی فراستش، به شاه و درستی سیاست او اعتقاد داشت او که بارها یادآور شده که سه رکن بقای کشور، فرهنگ ایرانی، مذهب شیعه، و نظام سلطنتی است، دریافت که غربی ساختن [جامعه‌ی ایرانی] به رهبری خاندان پهلوی، دو رکن نخستین را به خطر می اندارد و هنگامی که انتظارات مردم از زندگی بهتر برآورده نشود، مردم برای دفاع از این دو رکن، خود رکن سوّم را ویران می کنند. حرف آخر را مردم عادی ایران زدند و بابت این کار بهای سنگینی پرداختند» اگر اشاره‌ی پارسونز درباره‌ی "انتظار زندگی‌بهتر" را تعبیر به وضع اقتصادی مردم کنیم، نظر او چندان درست نیست، چرا که پیشرفت اقتصادی ایران و پیدایش طبقه‌ی متوسط نسبتاً مرفّه شهرنشین ـ برای نخستین بار در تاریخ ایران ـ از دستاوردهای انکار ناپذیر آن دوران است ولی می‌توان گفت که شرط زندگی بهتر، تنها زندگی مادّی نیست تعارض اساسی حکومت‌شاه در این بود که از ته دل می خواست ایران را از نظر اقتصادی و اجتماعی همانند غرب کند، ولی از نظر سیاسی، صدسال به عقب بازگرداند. مردم ایران ازاین‌که جامعه ای کم وبیش غربی بسازند هراسی نداشتند و چه بسا از آن استقبال می کردند. ولی نمی توان از یک سو مردم را با سواد، زنان را آزاد، و زندگی بیش از پیش مرفّهی را برای همگان تأمین کرد و ازسوی دیگر به مردمی که چنین پیشرفت چشمگیری کرده اند، آزادی سیاسی

. بداد.

جامع ترین نقد متن انگلیسی یادداشتهای علم، مقاله ی آقای شائول بخّاش در *The New York Review of Books* (۸ آوریل ۱۹۹۳) است. مقاله‌ی مفصّل ایشان جنبه های گوناگون یادداشتها و نتیجه گیری از رویدادهای نقل شده را به دقت تجزیه و تحلیل کرده است. این نوشته‌ی می تواند راهنمای خوبی برای دوباره‌خوانی ***یادداشتهای علم*** باشد. به نظر آقای بخّاش، «هرچند نخستین یادداشتها مصادف با موفقیّت های بزرگ اقتصادی و بین المللی ایران است، در ژرفای آن گونه ای بدبینی به چشم می خورد این خود بازتاب حافظه‌ی تاریخی ایرانیان است که معتقدند همیشه ممکن است کارها به بیراهه افتند، به ویژه هنگامی که سر و کار ایران با قدرت های خارجی باشد. ریشه‌ی بدبینی علم این است که قدرت (سیاسی) می تواند زودگذر باشد و او در تشویش است که مبادا گرفتاری های کوچک ـکمبود برق، سختی روزافزون زندگی شهری، افزایش قیمت هاـ بر روی هم انباشته شوند و دولت را با سانحه ای رو به رو سازند» آقای بخاش در پایان مقاله‌ی خود می پرسد: «آیا کسی درمقام علم می‌توانست همّت بیشتری نشان دهد تا از فاجعه‌ی فرجامین جلوگیری کند؟» و سپس خود در پاسخ می گوید، «اگر احساساتی را که علم در یادداشتها بیان می‌کند، جدّی نگیریم، بی گمان می بایست شهامت بیشتری از خود نشان می‌داد و کمی خطر می کرد. ولی معنای چنین رفتاری چالش منافع سیاسی و مالی رژیمی بود که خود او پاره ای از آن را تشکیل می داد. لازمه‌ی این کار این بود که با ایستادگی در برابر شاه بکوشد تا جریان تاریخ را دگرگونه کند. علم مرد چنین کاری نبود»

* * *

یادداشتهای علم روی هم رفته سرچشمه‌ی بحث های جالبی درباره‌ی حکومت شاه و دستاوردهای او و هم چنین ریشه های انقلاب و فروپاشی نظام پیشین ایران شده است. بسیاری، به درستی، از ضربه‌ی شدیدی که انقلاب و جنگ بیهوده با عراق، بر پیکر اقتصادی ایران زد افسوس می خورند. برآین می بایست تعییر شرایط ژئوپلیتیک منطقه را پس از فروپاشی نظام کمونیستی در شوروی افزود. تا هنگامی که این نظام برجا بود، ایران در منطقه‌ی خاور میانه سخت تک افتاده بود، نه با کشورهای عربی میانه‌ی خوبی داشت و نه می توانست روی ترکیه ـ که

خود را بیشتر اروپایی می شمارد تا خاورمیانه ای ـ حساب کند. با پیدایش کشورهای مستقل در قفقاز و آسیای میانه صحنه عوض شد و ایران با سرزمین هایی که پیوند تاریخی و فرهنگی عمیقی با ما دارند، هم مرز و یا نزدیک شده است. ولی معتقدات و رفتار جمهوری اسلامی، مانع بهره برداری از فرصت های تازه است. اگر نظام پیشین می توانست از نظر سیاسی خود را با تغییر کیفی و کمّی جامعه ایرانی تطبیق دهد و هم چنان برجا بماند، امکانات بی سابقه ای برای گسترش نفوذ سیاسی و اقتصادی ایران در این منطقه در اختیار می داشت و شاید شاه هم که برای تبدیل ایران به قدرت منطقه‌ای به دنبال بسط نفوذ در اقیانوس هند بود، از راه ترکستان و قفقاز بهتر به آرزوی خود می رسید. بدنیست که یادداشتهای علم از این دیدگاه نیز مورد توجه قرار گیرد.

هایده سهیم*

خاطرات یهودیان ایران

پیوندهای قوم یهود با اقوام ایرانی، که با فراز و نشیب هایی تا به امروز ادامه یافته، به نخستین هزارهٔ پیش از میلاد باز می‌گردد. درواقع، جامعهٔ یهودیان ایران کهن‌ترین جامعهٔ یهود خارج از ارض موعوداست. شرح بخش‌هایی از سرگذشت این پیوندهای سه‌هزارساله را در مجموعهٔ متون، خاطرات و اسناد و کتاب های تاریخی و منظومه های ادبی می توان یافت‌که اغلب از فرهنگ ایرانی تأثیر پذیرفته اند

از این میان، آنچه را باید، در معنای وسیع کلمه، نوشته‌های خاطره‌گونه نامید متعلق‌به دو دورهٔ مشخّص و متمایز تاریخی است. نخست مجموعهٔ حکایاتی است‌که در *تورات*، کتاب مقدّس یهود، آمده و برخی از آنان از نظر تاریخ‌نگاران گونه‌ای خاطره نگاری در عهد باستان شمرده می‌شوند. این داستان ها درواقع خاطرات یهودیان از زندگی در فلات ایران و روابط آنان با ایرانیان‌عهد باستان است و به یقین باید از منابع و مآخذ تاریخ‌نگاری آن دوران به شمار آید. از آن پس تا دوران صفوی، یعنی نزدیک به پانزده سده، خاطرات عمده‌ای از یهودیان

---

* زمینهٔ اصلی پژوهش های هایدهٔ سهیم تاریخ همدان در دورهٔ قاجار است

ایران برجای نمانده است. دوم، مجموعه‌ای از خاطرات یهودیان ایران از دوران صفوی تاکنون که از آن میان شش اثر زیر در این نوشته مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند: ***کتاب انوسی*** و ***کتاب "سرگذشت کاشان"***، از دوران صفوی، ***گوشه هایی از تاریخ جامعهٔ ما: یادداشتهای آقا فرج‌اله نصراله اف "لیوی"***، از دوران قاجار، و دستنویس یحزقل یروشلمی، ***خاطرات نیم قرن روزنامه نگاری*** به قلم [ربیع] مشفق همدانی و ***در کوچه پس کوچه های غربت*** به قلم هما سرشار، از دوران پهلوی و پس از آن.

* * *

دوران قبل از اسلام

با کوچاندن گروهی از یهودیان به شهرهای سرزمین ماد توسط شلمناستر پادشاه آشور[1] ارتباط این قوم با ایرانیان آغاز گردید و به تدریج گسترده شد. امروز بر ما روشن نیست که یهودیان دقیقاً چگونه به اقوام ایرانی پیوستند و چگونه پذیرفته شدند. قدر مسلم این است که از همان آغاز کار به راحتی و آزادی درگوشه‌و کنار این سرزمین به رفت و آمد و تجارت مشغول شدند و به زودی به دربارهای زمان خود راه یافتند و به مقامات بالا رسیدند. در پادشاهی کورش هخامنشی مرکز قدرت از ماد به پارس منتقل شد امّا ارتباط یهودیان با اقوام ساکن فلات ایران نه تنها نگسست بلکه، با سیاست آزادی مذهبی کورش، عمیق‌تر گردید و داستان‌های مربوط به یهودیان ایرانی وارد کتاب‌های تاریخی ـ مذهبی یهودی شد.

تورات، که مجموعه ای از متون تاریخی و مذهبی یهودیان است، حاوی اشاره‌های بسیار به شاهنشاهان ایران باستان و رویدادهای زمان آنها است. چهارده کتاب از کتب ***تورات*** یا مستقیماً به داستان یا واقعه ای که در ایران روی داده پرداخته اند، مانند کتاب ***استر***، در شرح حال دختری یهودی، که به همسری خشایارشاه[2] درمی آید و به کمک عموی خود مُردخای از قتل عام یهودیان جلوگیری می کند، یا روایتی از شخصیتی ایرانی نقل کرده اند مثل دو کتاب ***مکابیون*** که در آنها نام ارشاک پادشاه اشکانی آمده و دوران او برای یهودیان دوران صلح و آرامش خوانده شده است.

از این میان هشت کتاب در ردهٔ خاطره قرار می‌گیرند از جمله کتاب ***طوبیت*** (طوبیا) که در آن از مهاجرت یهودیان به ماد و یهودیانی که قبل از آن زمان در ماد زندگی می‌کردند و نیز گوشه هائی از زندگی آنان صحبت می‌شود. در کتاب ***ارمیاء نبی*** دولت ماد حربهٔ خداوند برعلیه دشمنان اسرائیل خوانده شده

. در کتاب عِزرا داستان بازسازی بیت المقدس، یا معبد بزرگ در اورشلیم، به دستور و کمک کورش بزرگ و داریوش اول، که سرانجام تازمان اردشیر بطول انجامید ، به تفصیل آمده است در *کتاب اِشَعیاء نبی*، که حاوی پیشگوئی هائی در بارهٔ همه ملل دنیاست، قطعاتی در مدح کورش و پشتیبانی خداوند از او سروده شده است کتاب **دانیال نبی** مربوط به دوران خدمت او در دربار داریوش و پیش بینی های وی در مورد این پادشاه است. کتاب **نَحَمیا** سرگذشت ساقی و محرم اردشیر[۳] است و در آن بسیاری از جزئیات دربار این پادشاه ذکر شده در کتاب **زکریای نبی** از ادامهٔ بازسازی معبد به فرمان داریوش سخن رفته و نیز فتح ایران توسط اسکندر روایت شده است. این کتاب‌ها همه به زبان های عبری یا آرامی هستند ولی در آنها کلمات و اصطلاحات و نیز نام‌های ایرانی بسیاری به چشم می خورد

به این ترتیب، آشکار است که تواریخ مکتوب یهودی از دیر باز به ضبط گوشه هائی از تاریخ ایران پرداخته اند هریک از این کتب با اینکه به قصد روشن کردن تاریخ ایران نوشته نشده اند، حاوی جزئیات بسیار از زندگی ایرانیان یا تاریخ گذشتهٔ ایران است غالب نویسندگان این کتب، یا سمتی در دربار داشته یا با مقامات دیوانی در ارتباط بوده اند و از این رو جزئیات جالبی از دربار و درباریان ماد و هخامنشی و اشکانی را بازگو می کنند.

در دورهٔ ساسانی مذهب زردشت آئین رسمی دولت شد و با نفوذ مذهبیون در سیاست و دربار آزادی مذهبی پیشین از میان رفت و ناشکیبائی مذهبی به شدت بر ایران حکمفرما شد و آزارها نسبت به اقلیت های مذهبی به اوج رسید تاکنون کتاب و سندی از یهودیان ایرانی در دوران ساسانی به‌دست نیامده است ولی با توجه به سابقهٔ یهودیان در تاریخ نگاری می توان به این باور رسید که بسیاری از کتب یهودی این دوره در طی این آزارها و کشتارها و احتمالاً تغییر مذهب های اجباری از بین رفته اند.

* * *

از حملهٔ اعراب تا دورهٔ صفویه

در سال های اولیهٔ ظهور اسلام اقلیت های مذهبی از آرامش نسبی برخوردار بودند ولی به زودی وضع دگرگون شد و با آن که قوانینِ اسلام اهل کتاب را حمایت می‌کند، فشار برغیر مسلمانان به صورت های مختلف و گاه تحقیرآمیز شدت یافت.[۴] با توجه به پیشینهٔ یهودیان ایرانی درعلوم و تاریخ‌نویسی، احتمال می رود که بسیاری از آثار آنها، درکنار آثار دیگر ایرانی، در حملهٔ اعراب و

کشمکش های سال های اول تسلط آنان بر ایران نابود شده باشد.
از حملهٔ اعراب تا حملهٔ مغول تنها اسناد پراکنده ای از آثار یهودی ایرانی درنقاط مختلف جهان به‌دست آمده که سه کتیبه و یک نامه، که قدیمی‌ترین آنها هستند، از مهم ترین اسناد تاریخی و زبانشناسی ایرانی محسوب می شوند. این آثار که اصطلاحاً به آنها فارسی یهودی (Judeo-Persian) گفته می شود، همگی به زبان فارسی ولی به خط عبری نوشته شده اند. پس از آن، اولین اثر مکتوب از این دوره ترجمه ای است از تورات که در دورهٔ حکومت قوبیلای قاآن مغول و درسال ۱۲۸۰م میلادی انجام گرفته است.
مغولان، به خصوص درابتدای فرمان روایی خود، سیاست آزادی مذهبی را پیش گرفتند و به همین جهت اقلیت های مذهبی فرصت شکوفائی یافتند. در دورهٔ حکومت ارغون خان مغول، سعدالدوله، که پزشکی یهودی از اهالی ابهر بود، به صدارت منصوب شد و از ۱۲۸۹ تا ۱۲۹۱م. زمام امور مالی امپراطوری مغول را در دست داشت.[۵] کمی بعد در دوران غازان خان، درسال ۱۲۹۸، یهودی یا یهودی زاده ای از همدان به نام رشیدالدین فضل‌الله همدانی، که یکی از مهم‌ترین شخصیت های تاریخ ایران شد، به صدارت رسید. از او آثاری بجا مانده است که معروف ترین آن *جامع التواریخ* است. از این دوره ترجمه ها و تفسیرها و نیز منظومه های بسیاری به فارسی یهودی بجا مانده است.

* * *

دوران صفویه و افشاریه

در آغاز سلسلهٔ صفوی، با تصمیم شاه اسمعیل مبنی بر تغییر مذهب رسمی ایران از سنّی به شیعهٔ اثنی عشری، ایران دچار تحولات بزرگ مذهبی شد. نجس بودن غیرمسلمانان یکی از مهم ترین باورهایی است که با این تغییر مذهب در اذهان مردم ریشه گرفت، هرچند *قرآن* اهل کتاب را نجس نمی داند و اهل سنت نیز به همین عقیده هستند. در ابتدا آزارها و تعصبات مذهبی متوجهٔ سنیّان بود و به تدریج، از دوران سلطنت شاه عباس اول، مذهبیون، پس از فراغت از شیعی کردن سنیّان، متوجهٔ غیرمسلمانان به خصوص یهودیان و زردشتیان شدند و ناشکیبائی مذهبی نسبت به آنها شدت پیدا کرد.
نادرشاه که به مذاهب گوناگون علاقه نشان می داد، نفوذ روحانیون مسلمان را محدود کرد. به دستور او *تورات* ترجمه و برای وی خوانده شد.[۶] قدرت شخص نادر شاه همراه با دلایلی که نام برده شد آسایش نسبی برای اقلیت ها به همراه

داشت.

در سال ۵۴۱۶ خلقت (تقویم یهودی) معادل ۱۰۶۷ هـ. ق/۱۶۵۶م یکی از مهم ترین آثار فارسی یهودی به نام *کتاب انوسی*[۷] اثر بابائی بن لطف کاشی نوشته شد. این متن منظوم را باید یکی از آثار مهم تاریخ یهود ایران و تاریخ اجتماعی ایران دانست. از بابائی لطف نویسندهٔ این کتاب، اطلاعات زیادی در دست نیست. بیشتر اطلاعات ما در بارهٔ او از بابائی بن فرهادنوهٔ وی است. این کتاب، علی رغم اهمیت آن، هنوز به چاپ نرسیده و تنها چهار نسخهٔ خطی از آن درکتابخانه های دنیا وجود دارد. از نسخه های موجود درمجموعه های خصوصی اطلاع درستی در دست نیست.[۸] علی رغم ارزش آن، این کتاب به دلایل مختلف برای محققین معاصر ایرانی ناشناخته مانده و تحقیقاتی که تاکنون دربارهٔ آن شده همه توسط محققان خارجی بوده است. ارزنده ترین و کامل‌ترین پژوهشی که بر روی این کتاب انجام شده کتاب دکتر وراناش مورین است.[۹]

کتاب انوسی یک مثنوی تاریخی منظوم است در بحر هزج محروف به زبان فارسی ولی به خط عبری و به سبک کتاب‌های ایرانی با نام خدا، مدح پیغمبر و دلایل نوشتن کتاب آغاز می‌شود ولی در متن کتاب نظم تاریخی رعایت نشده است داستان کتاب شرح آزارهائی است که در دورهٔ سه پادشاه صفوی، شاه عباس‌اول، شاه صفی و شاه عباس‌دوم (۱۵۸۸ الی ۱۶۶۶م) نسبت به یهودیان رفته

ماجرای کتاب در دوران شاه عباس اول با دعوای شخصی به نام غیاث الدین با پسران سیمان‌طوب نامی آغاز می شود. سیمان طوب، با اطلاع از عقاید خرافی شاه، یهودیان را متهم به جادوگری می‌کند شاهِ خشمگین برخی از سران جامعهٔ یهودیان را جلوی سگ های آدمخوار خود می اندازد عده ای از یهودیان از ترس اسلام می آورند. از این پس هر رویداد باچیزی بهانه ای برای آزار یهودیان می گردد

هم زمان با این ماجراها شخصی به نام ابوالحسن لاری کلاه متفاوتی برای یهودیان تعیین می‌کند[۱۰] و می‌کوشد به‌هر طریق پوشیدن آن را اجباری کند و محدودیت های تحقیر آمیز دیگری نیز برای آنان وضع می کند پوشیدن کلاه در همه جا با مقاومت یهودیان روبرو می شود ولی سرانجام‌پیروزی با ابوالحسن است. تنها درشیراز است که حاکم وقت به یهودیان اجازه می دهد بجای کلاه وصلهٔ تمایز دهنده ای بر سینه بدوزند. یهودیان جدید الاسلام تا زمان شاه صفی به ظاهر مسلمان باقی می مانند. امّا در جشن های تاجگذاری شاه صفی، یک یهودی به نام داود که مقرّب شاه است شفاعت یهودیان را می کنند شاه

درخواست او را می پذیرد و به یهودیان اجازه می‌دهد که به مذهب اصلی خود باز گردند. دردورهٔ شاه عباس دوم ناشکیبائی‌های مذهبی دوباره اوج می گیرد و دیری نمی‌پاید که بار دیگر یهودیان به بلیهٔ تغییر مذهب اجباری مبتلا می‌شوند در برخی از شهرها به یهودیان مسلمان‌شده مبلغی به عنوان انعام داده می‌شود و این تازه مسلمانان البته از پرداخت جزیه معاف می‌گردند.

پس از مسلمان‌شدن نیز یهودیان همواره زیر نظر هستند تا متشرّعین مطمئن باشند که مسلمان باقی مانده اند. به عنوان نمونه: هنگامی که خوانساری جدیدالاسلامی ازمعامله با اعتمادالدوله صدراعظم در روز شنبه طفره می‌رود،[11] و اعتمادالدوله متوجه میشود یهودیان فقط در ظاهر مسلمان شده اند بافشار و آزار آن‌هارا وادار می کند دوباره اسلام آورند. اما در شهرهای مختلف اعمال فشار یکسان نیست و ظاهراً اجرای این احکام منوط به میل و قدرت و پافشاری حکّام دولت صفوی و دخالت بعضی از روحانیون روشنفکر مثل بهاءالدین عاملی و ملامحسن فیض و نیز بسته به مقاومت یهودیان است. درنهایت یهودیان ایران هفت سال در خفا مسلمان و انوس می‌مانند ولی سرانجام اجازه می یابند که به مذهب خود بازگردند.

ماجراهای آمده در *کتاب انوسی*، که بخشی بزرگ از آن دربارهٔ مسائل یهودیان در شهرهای مختلف و کشمکش بین یهودیان و دولت صفوی است، در هیچ یک از منابع ایرانی معاصر آن، به استثنای **عباسنامهٔ** محمدطاهر وحید قزوینی، ذکر نشده اند.[12] ولیَ سفرنامهَ های سیاحان خارجی که در این زمان به‌ایران سفرکرده بودند، مانند پیترو دلاواله و شاردن، و نیز یادداشت های میسیونرهای مذهبی، از جمله کشیشان کارملیت (Carmelites)، که دراصفهان شاهد ماجراهای مذکور درکتاب *انوسی* بوده اند، بسیاری از وقایع این کتاب را تأیید کرده اند.

افزون برشرح رویدادها و دگرگونی‌ها دررفتار مقامات مذهبی شیعه نسبت به اقلیت‌های مذهبی در نیمهٔ اوّل قرن هفدهم میلادی، *کتاب انوسی* جزئیاتی از زندگی بعضی از شخصیت های معروف دربار شاهان نامبرده نیز در بردارد، از جمله: الله وردیخان، قوللر آغاسی (رئیس سپاه غلامان)، ملاجلال یاجلال‌الدین محمد یزدی ستاره شناس و همدم نزدیک شاه، زینب بگم، عمهٔ شاه عباس اول و از زن های با نفوذ دربار صفوی، خان‌خلیل بختیاری‌یکی از مهم‌ترین درباریان شاه عباس دوم، الله‌وردیخان دوم، میرشکارباشی و محمدبیگ، مهم‌ترین شخصیت دربار شاه عباس. *کتاب انوسی* را در زمینهٔ دیگری نیز باید مأخذ مفیدی دانست و آن تشریح وظایف بعضی مقامات ومشاغل دردورهٔ صفوی است از جمله

. اعتمادالدوله (صدراعظم) که گاه تمامی اختیارات و مسئولیت های ادارهٔ مملکت را بردوش داشت٬ صدر یا دین‌پناه، که از سمت‌های مهم بوده و در طول این دوران تغییرات اساسی کرد٬ دیوان بیگی که بعد از صدر نفر دوم محسوب می شد٬ وررای محلی و نیز کدخدا، سمتی که درجامعهٔ یهودیان وقت نیز وجود داشت

صدمات روانی، اجتماعی، معنوی و اقتصادی وارد بر یهودیان دراین دوره بی نهایت و ظلمات دراز مدت آن به حدی بود که جامعهٔ یهود ایران پس از این دوران هرگز به شکوفائی دوران قبل از صفویه یا اوایل دورهٔ صفویه بازنگشت و جمعیت یهودیان ایران پس از این وقایع به طرز چشمگیری تقلیل پیدا کرد و بسیاری ازشهرهای ایران که پیش ازاین دوره یهودی نشین بودند از این پس برای همیشه از یهودیان خالی شدند

پس از شاه عباس دوم، و با شروع سلطنت شاه سلیمان، امور مملکت از دست رجال سیاسی به‌دست خواجگان حرم و مجتهدان افتاد و مملکت دستخوش دسیسه‌های مردان بی تجربه گردید و به مرور زمان ناشکیبائی مذهبی دوباره اوج گرفت و سرانجام عدهٔ بسیاری ناچار آزادی خود را به بهائی گزاف خریدند و فرارکردند.[۱۳] خرید جان یا آزادی مذهبی یکی از دلایل ضعف مالی شدید یهودیان شد

ضعف دولت صفوی در اوائل قرن ۱۸ باعث شد که در سال ۱۷۲۲ محمود افغان، رئیس طایفهٔ غلزائی، که ازستم حاکم گرجی قندهار به ستوه آمده بودند، سپاه ایران را در در گناباد شکست داد و اندکی بعد اصفهان را گرفت و متعاقب آن شاه سلطان حسین تاج بر سر او نهاد دوسال بعد همدان نیز به دست عثمانی ها افتاد. سرانجام طهماسب میرزا با کمک طهماسب قلیخان افاغنه را از ایران راند ولی در ۱۷۳۶ خود از سلطنت خلع شد و طهماسب‌قلی به نام نادرشاه افشار به تخت نشست. در این اوضاع و احوال و قبل از اینکه یهودیان، پس از بازگشت به‌مذهب خود، فرصتی برای بازسازی مادی و معنوی جوامع خود بیابند ضربهٔ دیگری برآنها فرود آمد داستان این ماجرا در کتاب دیگری به نام ***کتاب سرگذشت کاشان،*** نوشتهٔ بابائی بن فرهاد، که می‌توان آنرا دنبالهٔ ***کتاب انوسی*** دانست، شرح داده شده است. از هجده بخش کتاب فقط هشت بخش صرفاً مربوط به وقایع کاشان است نویسنده که خود را نوهٔ بابائی بن لطف معرفی می‌کند، از اوضاع یهودیان سایر شهرها نیز بسیار آگاه به نظر می‌رسد. ازاین کتاب تنها دو نسخه درکتابخانه های دنیا موجود است.[۱۴] هردوی اینها همراه نسخه های ***کتاب انوسی*** در یک مجلّد هستند متن کتاب مانند دیگر متون یهودی ـ فارسی به خط

عبری و به زبان فارسی است. کتاب در بحر هرج محزوف نوشته شده و از نظر عروض و قافیه بسیار ضعیف است. مقایسهٔ نشر دو کتاب انوسی و سرگذشت کاشان نزول شدید سطح فرهنگی و اجتماعی یهودیان ایران را در دوران صفوی نشان می دهد.

در بارهٔ این کتاب نیز، که شامل مقدمه، متن اصلی به دو خط عبری و فارسی و ترجمهٔ متن همراه با پانوشت های مفصل است، دکتر مورین تحقیق ارزنده‌ای انجام داده.[۱۵] سه فصل اول کتاب به نام خدا و در مدح حضرت موسی و حضرت ابراهیم است و با شرح رویدادهای مربوط به تهدید و آزار یهودیان، اجبار آنان به مسلمان شدن و غارت خانه های آنان در اواخر دوران صفویه و حملهٔ افاغنه آغاز می شود. برای نمونه، مؤلف می‌نویسد که در شیراز هم اشرف افغان و هم طهماسب به یهودیان ظلم می‌رانند و عرصه را به مردم تنگ می کنند. یهودیان نیز از میر ابوالقاسم، مجتهد مشهور کاشان، می‌خواهند که از آنان نزد شاه شفاعت کند. خان یهودیان را به میر می بخشد ولی آن هارا مجبور به پرداخت جریمه می کند. یهودیان برای مدت هفت ماه مسلمان می شوند و سرانجام با پرداخت مبلغی مذهب خود را باز می خرند امّا آزارها همچنان ادامه پیدا می کند.

وقایع مندرج در *کتاب سرگذشت کاشان* را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد نخست داستان‌های تاریخی شامل شرح حملهٔ افاغنه به ایران و درگیری های آنها با صفویان و طهماسب قلی خان و نیز عثمانی ها؛ دوم سیاست هریک از گروه‌ها و افراد نامبرده با طبقات مختلف جامعه (مثل شاهزادگان، مجتهدان، اقلیت‌ها و مردم عادی)؛ سوم نتایج رفتار سوء آنها بر جامعهٔ یهودیان ایران آن زمان.

اطلاعاتی که در *کتاب سرگذشت کاشان*، به‌خصوص درمورد سیاست مالی دولت صفویه نسبت به‌یهودیان وجوددارد، به بررسی‌اقتصاد این دوره نیزکمک می‌کند. برخی مطالب این‌کتاب، مانند مسموم شدن محمود افغان، در مآخذ دیگر نیامده است. افزون بر این‌کتاب تصویری نیز از خصوصیات رهبرانی مانند اشرف افغان و طهماسب قلی‌خان ترسیم و روابط هریک از آنها را با مردم به دقت تشریح می‌کند.

برخی از وقایع توصیف شده در این کتاب نمایانگر جو ناشکیبائی مذهبی شدیدی است که در سال های آخر سلسلهٔ صفویه و قبل از حملهٔ افاغنه به ایران حکم‌فرما بود. فشار و آزارهای مدام بر یهودیان در طی چند دهه، به ضعف

مالی، روانی و فرهنگی شدیدی در میان آن ها انجامیده و زندگی را برای آنها غیر قابل تحمل کرده بود. حمایت بعضی از مجتهدان از یهودیان نیز بهبود چشمگیری در شرایط آنها ایجاد نکرد و زندگی برای یهودیان در بسیاری از شهرهای ایران هم چنان نابسامان ماند.[16]

همهٔ مآخذ موجود دال بر بدی اوضاع ایران در دوران حملهٔ افغان هاست محمود و اشرف افغان بسیاری از شاهزادگان صفوی را به قتل رساندند.[17] ممکن است این خود باعث آسایش نسبی و تقلیل فشار به اقلیت های مذهبی در این زمان شده باشد. احتمالاً سنی بودن افغان ها و اختلافاتشان با ایرانیان شیعه نیز در این امر بی اثر نبود. اشرف افغان در یکی از احکام صادرهٔ خود یهودیان و اقلیت های دیگر را قبل از شیعیان ذکر می کند.[18] به این ترتیب نظر مثبت بابائی فرهاد نسبت به افاغنه، علی رغم کشتارهای آنان، همانطور که در **کتاب سرگذشت** نیز آمده، چندان عجیب نیست. آمیناء[19] شاعر کاشی همدورهٔ بابائی فرهاد نیز قطعه ای به فارسی یهودی در مدح اشرف سروده است. ولی به احتمال قوی نظر مساعد بابائی بن فرهاد صرفاً نقطه نظر یهودیان کاشان است، که مورد اعتماد و تفقد او قرار گرفته بودند، و نه نظر یهودیان دیگر شهرها دراین دوره.

تفاوت آشکاری بین وقایع این کتاب با **کتاب انوسی** وجود دارد. درزمان بابائی لطف مسلمان شدن یهودیان در نتیجهٔ آزارهائی بود که از سوی قدرتمندان دولتی و مذهبی اعمال می شد در حالی‌که در دوران بابائی فرهاد اسلام آوردن یهودیان به‌خاطر ترسی بود که در اثر نابسامانی‌های زمانه و یهودی ستیزی های مکرر در دل مردم لانه کرده و مقاومت آنها را در هم شکسته بود.[20]

دورهٔ قاجار

دورهٔ قاجار، پس از دورهٔ صفویه، یکی از تاریک ترین اعصار تاریخ یهودیان ایران است. سیر نزولی که با فجایع دوران صفویه شروع شد در این دوره به پائین‌ترین نقطهٔ خود رسید. از یهودیان حق مالکیت و اشتغال به بیشتر حرفه‌ها گرفته شد و قوانین سختی علیه آنها وضع گردید. فقر درمیان آنان عادی و شرایط سخت روزگار به عنوان خشم و مشیت الهی پذیرفته شد. آنها که می توانستند رنج و حرج سفر را تقبل کنند از ایران رفتند و جمعیت یهودیان ایران به دلایل مختلف روز به روز تقلیل یافت.[21]

در نیمهٔ دوم قرن ۱۹ وضع یهودیان ایران به خصوص پس از قحطی سال

۱۸۷۱ بسیار اسفناک شد. درسال ۱۸۷۳، درسفر ناصرالدین شاه به اروپا نمایندگان یهودیان اروپا و اتحادیهٔ جهانی یهودیان با وی ملاقات کردند و از او خواستند که به‌وضع یهودیان ایران رسیدگی‌کند.[۲۲] در طی این سفر نمایندگان آلیانس ایسرائلیت[۲۳] نیز شاه را دیدند و از او خواستند تا به آنها اجازهٔ تأسیس مدرسه ای برای یهودیان ایران بدهد. اما انجام این کار بیش از بیست سال یعنی تا سال ۱۸۹۸ به طول انجامید. بازشدن مدارس آلیانس در ایران نقطه عطفی در تاریخ‌جامعهٔ یهود ایران است زیرا برای اولین بار یهودیان ایران مدافعانی واقعاً دلسوز پیدا کردند. گردانندگان مدرسه نه تنها به تحصیلات دانش آموزان خود، بلکه به بهبود جامعه نیز پرداختند. یکی از بزرگ ترین خدمات مسئولین آلیانس از بین بردن وصلهٔ یهودیان بود. موسیو ژوزف کازس اولین مدیر مدرسهٔ آلیانس در تهران، مأمورین دولت و سید ریحان الله[۲۴] را راضی کرد که اجازه دهند بجای وصله نشان فلزی کوچکی، که آرم آلیانس بود، به‌سینهٔ دانش آموزان نصب شود.[۲۵] به این ترتیب وصله کم کم فراموش شد و از بین رفت. ثمرهٔ اقدامات مسئولان آلیانس در سال های بعد چشمگیر تر شد و دانش آموزان این مدرسه راه را برای ورود دیگران به اجتماع ایران باز کردند.

خاطرهٔ عمده در بارهٔ این دوره *گوشه هائی از تاریخ جامعهٔ ما: یادداشت های آقا فرج‌اله نصراله اف "لیوی"* است که در ۱۹۸۷ بطور خصوصی به‌چاپ رسیده. فرج‌اله نصراله‌اف درسال ۱۸۷۳ میلادی در مشهد متولد شد و درسال ۱۹۵۱ فوت‌کرد. وی چهل سال ساکن دره گز و ظاهراً از افراد برجستهٔ اجتماع آن شهر بود. او در سال ۱۹۲۹ به اورشلیم مهاجرت کرد و این یادداشت ها را در حدود سال ۱۹۳۰ در آن شهر به رشتهٔ تحریر درآورد. کتاب حاوی شرح مفصلی است از یهودی ستیزی‌های وحشتناک در مشهد و سایر نقاط خراسان که‌جامعهٔ یهود آنجا را در‌تاریخ یهود ایران سمبل تحمل و پایداری کرد. تاکنون از یهودیان مشهدی معاصر این واقعه نوشتهٔ تاریخی دیگری بدست نیامده است.

به‌نوشتهٔ نصراله اف درسال‌های ۴۱-۱۷۴۰م نادرشاه، پس از فتح هندوستان، کلات را مرکز خزائن خود قرار داد و چهل خانوادهٔ یهودی را از قزوین به آنجا کوچاند. اما چندی بعد شماری از آن ها به مشهد و سبزوار کوچ کردند. درمشهد به‌سبب تعصبات مذهبی یهودیان را در محلات پست سکنی دادند. اهالی شهر معاشرت با یهودیان را حرام می دانستند و به همین دلیل کسب و کار برای یهودیان مشکل بود. عده ای از یهودیان سرانجام به هرات، که ساکنان آن بیشتر سنی مذهب هستند، رفتند و در آنجا زندگی آسوده تری را آغاز

کردند. به‌گفتهٔ نصرالله اف یهودیان مشهد با غیریهودیان معاشرت چندانی نداشتند و از مراسم مذهبی آنها بی خبر بودند. درماه مارس ۱۸۳۹ (محرم ۱۲۵۵) نادرنامی از یهودیان مشهد به دستش زخمی می رسد. حکماء توصیه می کنند که شکم سگی را دریده و بازوی خود را در شکم گرم سگ بگذارد[۲۶] زنی از آن محل می‌گذرد، سگ کشته رامی بیند و تصور می‌کند که یهودیان به قصد تقلید و استهزاء قتل امام [حسین] این کار را کرده اند. نزد "امام جمعهٔ رضوی" می‌رود وماوقع راگزارش‌می‌دهد امام جمعه نیز فتوای قتل و غارت یهودیان را می‌دهد در روز ۲۷ مارس (۱۱محرم) دسته‌های اوباش به‌خانه های یهودیان می‌ریزند، اموالشان را غارت و خانه‌هایشان را خراب می کنند سی و شش تن از یهودیان در این ماجرا کشته می‌شوند.[۲۷] پس‌از این واقعه کنیسای یهودیان را نیز خراب می کنند و بجای آن مسجدی می‌سازند که به "حسینیهٔ جدیدها" معروف می‌شود[۲۸] به دنبال این رویدادها، یهودیان مشهد زندگی دوگانه‌ای را در پیش می‌گیرند همهٔ درملأ عام مسلمانند ولی درخانه تمام قوانین یهودی را به شدت رعایت‌می‌کنند مردم مشهد به تدریج پی می‌برند که "جدیدها" عموماً یهودی هستند ولی چون شهادت گفته اند اغلب آنها را به حال خود رها می کنند

در بخش دیگری از کتاب نویسنده به ناشکیبائی های مذهبی درکلات اشاره می کند و می نویسد به سبب حمایت حاکم مقتدر وقت، یلانگ توشخان، مردم شهر نمی توانند آزاری به یهودیان برسانند وی حتی در اختلاف بین یک یهودی و شیخ ابراهیم نامی، که به عنوان مجتهد از مشهد به کلات فرستاده شده بود، حق را به شخص یهودی می دهد و شیخ را که مالی از این فرد دزدیده بود از شهر بیرون می کند

در زمان همین حاکم در کلات خشکسالی می شود و اهالی محل شکایت می‌کنند که غضب الهی به خاطر شراب خواری یهودیان برآنها نازل شده و از او می‌خواهند که یهودیان را مسلمان کند.[۲۹] حاکم به مسلمانان پیشنهاد می‌کند که دعای باران بخوانند تا خداوند باران بباراند هنگامی که باران نمی بارد، حاکم به یهودیان همین پیشنهاد را می‌کند و سه روز به آنها مهلت می‌دهد و می‌گوید در غیر این صورت معلوم می شود خداوند به خاطر آنها غضب کرده است. یهودیان به دعا مشغول می شوند و از قضا در روز سوم، پس از سه سال باران شدیدی فرو می‌بارد حاکم شاکیان را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد و به حکم او تازمانی که او زنده بود یهودیان مورد آزار قرار نمی‌گیرند یلانگ

توشخان قبل از مرگ به یهودیان توصیه می کند که کم‌کم کلات را ترک کنند و یهودیان کلات نیز از آن پس به مشهد و بخارا و سمرقند و کابل و هرات مهاجرت می کنند و کلات برای همیشه از یهودیان خالی می شود.

یکی دیگر از مهم ترین قسمت های کتاب مربوط به یهودیان هرات است. عده ای از یهودیان به خاطر آسایش و آزادی مذهبی ازمشهد به هرات مهاجرت می‌کنند. از آنجا که افغان ها گهگاه از کابل به هرات حمله و آنجا را تصرف می کنند، در سال ۱۸۵۶ ناصرالدین شاه به مقابله برمی خیزد و لشگری به هرات می فرستد. شیعیان هرات شکایت به حسام السلطنه،[۳۰] رئیس قشون ایران، می برند که یهودیان کارشان تهیهٔ نعل و میخ اسب و باروت و سرب برای سپاه افغانهاست. یهودیان، که فقط خرده فروش این اجناس هستند، محکوم می‌شوند. در ۹ فوریه ۱۸۵۷ همهٔ یهودیان هرات را از زن و مرد و پیر و جوان بازداشت می کنند و چند روز بعد، با وجود برف و یخبندان، همگی را پیاده به مشهد می برند. بسیاری از آنها در طی راه پیمائی از بین می روند و بقیه در اول ماه مارس همان سال به‌مشهد می‌رسند. این عده را در کاروانسرائی سکنی می‌دهند و آنها دوسال دراین کاروانسرا می‌مانند. دراین مدت بسیاری از آنها براثر گرسنگی و بی لباسی و نبودن حمام و نظافت و بدی محل از بین می روند. یهودیان مشهد هم که تازه اسلام آورده اند نمی‌توانند به آزادی برای آنها خوراک و پوشاک ببرند.

حاکم مشهد در ازای آزادی آنها در ابتدا صد هزار تومان و بعد هفتاد هزار تومان مطالبه می کند که خارج از وسع همه است. بالاخره پس از آنکه عدهٔ زیادی از آنها می میرند این مبلغ را به هشت هزار تومان تقلیل می دهد و تهدید می کند که اگر این مبلغ تهیه نشود بقیه هم هلاک خواهند شد.[۳۱] یهودیان جدید الاسلام مشهد علی رغم مشکلات مالی خود سرانجام این مبلغ را تهیه می‌کنند وپس از آزاد کردن‌یهودیان هراتی آن‌ها را به هرات باز می گردانند.

در حادثهٔ دیگری، شخصی به‌نام حاج حسن اسحق از هرات به‌مشهد می‌آید و درآنجا ساکن می شود. وی گرچه شیعه مذهب بوده، درهرات در محلهٔ یهودیان زندگی می کرده و با مراسم و آداب آنها آشنائی کامل داشته است. حاج حسن که با یهودیان خصومتی دیرین داشته، قبل از عید پسَح[۳۲] به همسایهٔ یهودی خود می‌گوید که قصد دارد با عده ای از طلاب شبِ اول این عید به خانه های "جدید" ها سرکشی کند تا نان فطیر بیابد و ثابت کند که مسلمانی آنها ساختگی است و یهودی باقی مانده اند و وی شخصاً حکم قتل آنها را خواهد

. گرفت. شب قبل از این عید، حاج حسن در خانهٔ خود مهمانی به پا می کند در نیمه های شب وی دچار دل درد شدیدی می شود ولی به خاطر عدم دسترسی به پزشک چند ساعت بعد فوت می کند. یهودیان این واقعه را معجزه تلقی کرده و عید را همانطور که باید جشن می گیرند.

در این کتاب چند نکته به خصوص جلب توجه می کند. یکی تضاد در رفتارعلمای مسلمان نسبت به اقلیت ها است. از یک طرف امام جمعه دستور قتل عام یهودیان را می‌دهد واز طرف دیگر به مدرسهٔ نزدیک محل زندگی ملاسیمانطوب، از شخصیت‌های مذهبی یهودی مشهد، می رود تا با او به مباحثه بپردازد در دوره ای دیگر یهودی ستیزی به گونه ای است که بجای اینکه یهودیان مسلمان شده پذیرفته شوند حاج محمد تقی بجنوردی با عوام برضد "جدیدها" تبانی می کند به عبارت دیگر حتی اسلام آوردن یهودیان نیز آتش یهودی ستیزی را خاموش نمی‌کند. آشکار است که در این دوران جان و مال یهودیان بازیچهٔ علما و مذهبیون بوده وحکام محلی و حکومت مرکزی قادر یا مایل به جلوگیری از این مظالم نبوده اند

وجود افسانه و باور، در این کتاب از ارزش و اهمیت تاریخی آن نمی کاهد نام ها، تواریخ و بسیاری از وقایع آمده در این کتاب با شخصیت های تاریخی و وقایعی که در تواریخ معتبر ذکر شده‌اند تطبیق می کند. افزون بر این، چند واقعه مانند کوچاندن یهودیان به کلات و وقایع جنگ هرات، که در تاریخ منطقه اهمیت دارند، بادقت و در جزئیات ضبط شده‌اند ولی مهم‌ترین وقایع مذکور درکتاب داستان مسلمان کردن اجباری تمام افراد یک اقلیت مذهبی در یک منطقه، مجازات یهودیان هرات، یهودی ستیزی و جو ناشکیبای ایران در آن زمان است که حتی در حدود نیم قرن بعد نیز تقریباً به همان شدت ادامه داشته

دوران پهلوی و پس از آن

اقدامات ترقی خواهانه ای که کم و بیش در نیمهٔ دوم سلطنت ناصرالدین شاه آغاز شده بود، به دلایل مختلف کمتر به ثمر رسید و ایران هم چنان در تاریکی باقی ماند پس از نابسامان هائی که در اثر انقلاب مشروطه و جنگ جهانی اول و نیز سست عنصری سه پادشاه آخر قاجار بوجود آمده بود،* سر انجام زمام امور به‌دست رضا شاه پهلوی افتاد. از جمله پی آمدهای تلاش وی برای دستیابی به قدرت و تمرکز امور درحکومت مرکزی، محدودیت شدید نفوذ و قدرت مذهبیون بود. کاهش قدرت‌مجتهدان یکی از مهم ترین عوامل بهبود وضع اقلیت‌های مذهبی

شد. بسته شدن مدارس خارجی و یکنواخت کردن سیستم آموزشی نیز باعث شد اقلیت های قومی و مذهبی بتوانند بطور مساوی درکنار یکدیگر و با دیگر ایرانیان تحصیل و با آنها حشر و نشر کنند. این البته بدان معنی نیست که تعصبات مذهبی در این دوره بکلی از بین رفت امّا در نتیجهٔ این سیاست ها و دگرگونی ها ناشکیبائی مذهبی در جامعه تاحدی کاهش یافت و اقلیت ها توانستند به تدریج به مقامات بالای فرهنگی و اداری و اقتصادی دست یابند.

درسال ۱۹۷۸ انقلاب اسلامی باردیگروضع را دگرگون کرد. جنبهٔ مذهبی این انقلاب و به قدرت رسیدن رهبران روحانی خاطرات گذشته های نه چندان دور را برای بسیاری زنده کرد. بسیاری آینده را نامطمئن و متزلزل یافتند و ایران راترک کردند. جمعیت یهودیان ایران به حدود یک چهارم آنچه بود تقلیل یافت.[33]

درخاطره ـ نوشته های دوران پهلوی خط نوشتاری از عبری به فارسی تبدیل شده است، زیرا با بازشدن مدارس آلیانس یهودیان اجازه یافتند که آزادانه خط فارسی بیاموزند. تفاوت بین نوشته های یهودیان و مسلمانان نیز کم کم از بین رفته و موضوعات مورد بحث بیشتر جنبهٔ عمومی به خود گرفته است. از این دوره دستنویسی از یِحَزقِل یِروشَلمی، برجای مانده. وی در سال ۱۳۴۰ به اسرائیل مهاجرت کرده و هم اکنون ساکن آنجاست. این دستنویس در دفترچه‌ای خط دار نوشته شده و درحدود ۱۴۰ صفحه است. نویسنده اهل کاشان و از خانوادهٔ بزرگی است. متأهل است ولی از فرزندی نام نمی برد و به میزان تحصیلات خود اشاره‌ای نمی کند ولی اشعار پراکنده در متن نوشته نشان آشنائی وی با ادبیات فارسی است.

در ابتدای دستنویس، تاریخ آذر ۱۳۶۴ بچشم می خورد، اما مشخص نیست که این تاریخ دستنویس حاضر است یا دستنویس قبلی که از بین رفته. توالی تاریخی رویدادها بطور کلی رعایت شده ولی در بین صفحات گاه داستانی از گذشته نیز آمده است. نویسنده تاریخ بسیاری از داستان هائی را که شرح می‌دهد ذکر نمی کند و گاه مشکل بتوان فهمید که داستان توصیف شده خاطره ای است یا داستانی که نویسنده از دیگری شنیده است. حاشیه نویسی در سراسر متن به چشم می خورد. نثر کتاب، به زبان ساده و گاه محاوره ای و به زبان و خط فارسی است.

این نوشته را می توان به چند بخش تقسیم کرد. در ابتدای اولین بخش آن نویسنده نقشهٔ ساده ای از محلهٔ یهودیان کاشان و خیابان های اصلی آن رسم کرده و در صفحات بعدی صورتی از ۴۰۱ خانوادهٔ یهودی کاشان با ذکر محل

زندگی آنها، تعداد خانواده هائی که جزو این خانوار محسوب می شدند یا با آنها زندگی می کردند، آورده و در کنار اسامی بعضی از آنها شرح کوتاهی نیز درباره خانوادهٔ آنها داده است. بخش بعدی شاملِ داستان هائی است از گذشتهٔ بعضی یهودیان کاشان و اطراف آن. درهمین قسمت شرح رفتاری که مسلمانان کاشان با یهودیان این شهر داشته اند در طی چند داستان آمده است: پیرمردی یهودی از نزدیکی امام زاده ای می گذرد. آخوند محل به بودن یک یهودی درآن مکان مقدس اعتراض می‌کند. مردم پیرمرد را به قصابی می‌برند و او را مانند لاشه ساعت ها به قناره ای آویزان می‌کنند تا سر انجام شخصی سر می‌رسد و او را نجات می‌دهد. ازسوی دیگر، نویسنده به داستان نانوائی اشاره می‌کند که علی رغم دستور یکی از مجتهدان که به یهودیان نان خمیر و بد بدهد، نان خوب دستچین می کرده و خود برای آنها می برده است. به گفتهٔ نویسنده سبزی و میوه فروشان کاشان، چون همتایانشان دردیگر شهرها، به یهودیان اجازه نمی دادند به میوه ها یا سبزیجات آن ها دست بزنند و به همین بهانه بعضی از فروشندگان کالای نامرغوب خود را به یهودیان می فروختند و آنها حق شکایتی نداشتند. به نوشتهٔ یروشلمی مسلمانان حتی برای خرید روغن ماشین ساخت کارخانهٔ یک یهودی نیز احتیاج به فتوای خاص از یک مجتهد داشتند.

یروشلمی، در قسمتی که مربوط به حکمای یهودی معروف کاشان است، ضمن داستان هائی شرحی هم از دوروئی ها و تعصبات برخی کسان نقل می‌کند. فتحعلی خان صباء[۳۴] از رجال کاشان دچار گرمازدگی می شود. حکیم هارون از حکمای معروف کاشان را به بالین او می‌برند. وی با دست خود داروئی با آب هندوانه آماده می کند و به مریض می‌خوراند و حال وی بهبود می یابد. آخوندی که در اطاق بوده به فتحعلی خان می گوید که چون آشامیدنی به دست یهودی خورده، بهتر است دهان خود را آب بکشد. فتحعلی خان با تغیّیر وی را از اطاق بیرون می کند. درچنین محیطی حکیم نهورای، پزشکی حاذق و محبوب، که به نور محمودمعروف بوده، به سبب اعتراض مجتهدان که غیرمسلمان نمی تواند به این اسم خوانده شود، نامش را به پور محمود تبدیل می کنند.

قسمت دیگری از کتاب شرحی است از بهائی شدن بعضی یهودیان کاشان و اراک درحدود سال ۱۳۱۲. به عقیدهٔ نویسنده علت موفقیّت مبلغین بهائی عدم آگاهی یهودیان و رهبران مذهبی آنها بوده است. نویسنده داستان مباحثهٔ ملا (میرزا) ابوالفضل گلپایگانی[۳۵] با ملایحزقل بن ملااسرائیل نمرودی را می‌آورد و می گوید ملا ابوالفضل از پاسخ به سئوالات ملایحزقل در می‌ماند و جمعیت

شنونده متفرق می شود.

دیگر از بخش های مهم کتاب شرحی از دوران خدمت نظام وظیفهٔ نویسنده درحدود سال ۱۳۱۸ است. با اعلام اجباری شدن خدمت سربازی برای جوانان در ابتدا پاسبان ها به خانه‌ها فرستاده می شوند تا جوانان را به خدمت ببرند یروشلمی شرح جامعی از دوران خدمت خود از جزئیات لباس سربازی گرفته تا خوراک و حتی نحوهٔ قضای حاجت شبانه در سربازخانه را ارائه‌می‌کند وی از سربازی و گروهبان‌ها و رواج فساد و رشوه خواری در سربازخانه شاکی است ولی راههای شکایت را بسته می بیند. او که در دوران خدمت در ادارهٔ بارکشی ارتش به کار مشغول بوده، از این اداره، افسران آن، خصوصیات آنها و روابطشان با یکدیگر به تفصیل می‌نویسد و نیز درخلال داستان هایش افراد درستکار و امین و هم چنین افراد فاسد این دستگاه رامعرفی می‌کند یروشلمی از دزدی جیرهٔ سربازها و فروختن آن توسط سرگروهبان قسمت نیز شرح جالب و جامعی به دست می‌دهد

در آخرین بخش کتاب، که یکی از بخش های طولانی آن است، نویسنده به شرح حال خود می پردازد. در ابتدا از ورود به یک دبستان یهودی غیرسنتی می نویسد، از یکی از معلمان مسلمان مدرسه، به نام شیخ ضیاء الدین نراقی، که معمم بوده، بیش از همه تعریف می کند و خود را مدیون تعلیمات او می داند همچنین می نویسد که برادرش در رشت به تجارت مشغول بوده و در زمان قیام میرزا کوچک خان به خاطر نابسامانی اوضاع و عدم امنیت در آن منطقه به کاشان باز می‌گردد به گفتهٔ او فقط پس از اعدام سران جنگلی است که مردم بار دیگر روی آسایش می بینند در همین زمان است که پدرش نیز به شمال می‌رود و در رودبار به تجارت می‌پردازد وی که در خانهٔ طبیبی بزرگ شده، کمی با طب سنتی آشناست و در نبودن پزشک درآن منطقه به مداوای بیماران می‌پردازد و به‌این وسیله گاه آتش بعضی تعصبات را نیز خاموش می‌کند

درسال ۱۳۰۵، با بسته شدن مدرسه‌ای که درآن درس می خوانده، یروشلمی برای اولین بار از کاشان خارج می شود و همراه پدر از راه تهران به رشت و بندرپهلوی و سایر شهرهای گیلان می رود مشاهدات وی و اثری که هریک از این شهرها بر وی می‌گذارند با جزئیات و به شیرینی آمده و تفاوت‌هائی که در این زمان بین شهرهای مختلف ایران وجود داشته تشریح شده است. وی از تهران به کرج و قزوین و از آنجا به رودبار که محل کسب پدر و برادر است می‌رود. در رودبار نویسنده از زبان مردم متعجب می شود. رشت را متفاوت از

دیگر شهرها می‌یابد و از آن بسیار تعریف می کند و می نویسد در رشت همهٔ مردم لباس های بسیار خوب و مرتب در بردارند و زنها بدون نقاب به خیابان می آیند. وی در این شهر برای اولین بار به یک حمام "نمره" می رود و آن را بسیار تمیز و زیبا می یابد. در همین بخش شمه ای نیز ازنحوهٔ تجارت در شهرهای مختلف ایران، تجارت ابریشم، نرخ اجناس تجارتی، فرش بافی درکاشان و غیره گفته شده است. به گفتهٔ نویسنده با وجود احترام متقابلی که بین بازرگانان یهودی و مسلمان وجودداشته، گاه حسادت های شغلی باعث تبعیضاتی نسبت به یهودیان می شده است.

دستنویس یحزقل یروشلمی به ویژه از دو نظر اهمیت دارد. نخست، این نوشته شرحی است از جامعهٔ یهود کاشان در اواخرقرن ۱۹ میلادی و نیمهٔ اول قرن بیستم و با توجه به اطلاعاتی که از دوکتاب *انوسی* و *سرگذشت کاشان* در دست است، نه تنها می توان به چگونگی تحول جامعهٔ یهود بلکه به فراز و نشیب شکیبائی مسلمانان کاشان در برابر این جامعه پی برد. دومین و شاید مهم ترین نکته در بارهٔ این نوشته هنر فوق العادهٔ نویسندهٔ آن در ضبط جزئیاتی است که نوشتهٔ او را گنجینه ای از اطلاعات کوچک و بزرگ درباره زندگی درکاشان بطور اخص و ایران بطور کلی می کند. به عنوان نمونه، نویسنده هنگام توصیف یکی از ماجراهای کتاب شرح کاملی از مداوای یک بیمار با جزئیات تهیهٔ داروی مورد نیاز به دست می دهد و یا در جای دیگر در شرح یک بازار، بهای اجناس آن و نحوهٔ قیمت گذاری کالا و مقدار نفعی را که برای فروش در نظر گرفته می شده شرح می دهد. همچنین است تصویری که از سربازگیری و سربازخانه در دوران رضاشاه ترسیم می کند.

کتاب *خاطرات نیم قرن روزنامه نگاری*، به قلم [ربیع] مشفق همدانی اثری دیگر دربارهٔ دوران پهلوی است.[۳۶] نویسنده در سال ۱۲۹۱شمسی در همدان متولد شده، تحصیلات خود را ابتدا در مدرسهٔ آلیانس همدان و سپس دبیرستان پهلوی همان شهر به پایان رسانده و مدتی نیز در دبیرستان دارالفنون دبیر زبان فرانسه بوده است. ضمن تحصیل در دانشسرای عالی به خدمت وزارت امورخارجه درآمده و در عین حال به ترجمهٔ چندکتاب موفق شده است. مشفق مدتی ریاست خبرگزاری پارس را به عهده دارد و روزنامه نگاری را با همکاری با روزنامه های *مهر* و *مهرگان* و *کیهان* آغاز می‌کند و به‌سردبیری روزنامهٔ *کیهان* برگزیده می‌شود و پس از ترک آن، دست‌به‌انتشار مجلهٔ *کاویان* می‌زند. پشتیبانی او از مصدق به تبعیدش به ایتالیا می انجامد. پس از سال ها زندگی در تبعید به ایران باز

می‌گردد و مدتی مصدر مشاغل مختلف می گردد، ولی بار دیگر ایران را ترک می کند و مقیم ایالات متحدهٔ آمریکا می شود.

ده بخش اول کتاب به بیوگرافی نویسنده اختصاص دارد و زندگی وی را از ابتدا تا خدمت در خبرگزاری پارس و سردبیری روزنامهٔ *کیهان* دنبال می کند. بخش های دهم تا بیست و ششم (بجز بخش های دوازدهم و شانزدهم) به تفسیر وقایع سیاسی دوران زندگی او اختصاص دارد و بخش های دوازدهم و شانزدهم و بیست و هفتم الی بیست و سوم به ترتیب به وقایعی که نویسنده شاهد آنها بوده است و نیز عواملی که در زندگی او اثر مثبت داشته اند. در نثر کتاب تجربهٔ سال ها روزنامه نگاری و خبرنگاری به خوبی آشکار است.

پس از مختصری راجع به همدان و زیبائی های آن، اولین خاطرهٔ نویسنده مربوط به نخستین تجربهٔ وی از یهودی‌ستیزی درکودکی وی و اثر آن بر اوست. وی می نویسد علی رغم رابطهٔ دوستانه با همسایگان و اهل محل،[۳۷] هنگامی که در پنج سالگی برای اولین بار برای خرید ماست به بقالی سرگذر می رود و می بیند که فروشنده از دست زدن به کاسهٔ ماست او خودداری می‌کند متوجه نظام اجتماعی غیرعادلانه ای می شود که به نام و در قالب مذهب وجود دارد. بعدها نیز در راه مدرسه با گونه های دیگری از این تعصبات روبرو می شود. ولی می بیند که در دبستان وضع دیگر است و کودکان مسلمان بسیاری در مدرسهٔ آلیانس پا به پای یهودیان تحصیل می کنند و با آنها دوستیٔ دارند.

بخش بعدی کتاب حاوی شمه ای است دربارهٔ تاریخ ایجاد اتحادیهٔ جهانی یهودیان و مدرسهٔ آلیانس در همدان و نقش بسیار مؤثر مدیران و معلمان آن در تحول شخصیت نویسنده و موفقیت‌های او در زندگی. مشفق شرح می‌دهد که چطور علاقهٔ وی به تحصیل موردتوجه مسیوکهن، مدیر مدرسه، قرار می گیرد و وی‌اورا به مطالعهٔ هرچه‌بیشتر تشویق می‌کند. مسیوکهن برای‌آن‌که دانش‌آموزان مدرسه بتوانند به دانشگاه بروند، تصمیم می‌گیرد که برنامهٔ مدرسهٔ آلیانس را با مدارس دولتی هماهنگ سازد و با استخدام بهترین دبیران همدان آموزش زبان فارسی را دراین مدرسه به سطح دبیرستان‌های دیگر برساند.

از خدمات تاریخی آلیانس تلاش برای کاستن از شکاف ژرفی است که بین یهودیان و مسلمانان وجود داشت. آوازهٔ مدرسهٔ آلیانس به زودی در همدان پیچید و سران ادارات همدان و افسران لشکر غرب و حتی بازرگانان و بازاریان فرزندان خود را برای تحصیل به این مدرسه فرستادند. آلیانس همدان از دو لحاظ از مدارس دیگر متمایز بود. یکی از لحاظ آموزشی زیرا برنامهٔ آن نه تنها شامل

دروس معمولی بود بلکه شامل ورزش و سحرانی های آموزنده و تئآتر و پیک نیک برای دانش آموزان نیز می شد. دیگر اینکه دختران نیز با پسران به تحصیل مشغول بودند و در زمانی که نه تنها مدارس دخترانه در همدان حکم کیمیا داشت، بلکه نزدیک بودن دختران و پسران عملی ناپسند شمرده می‌شد، دانش آموزان دختر و پسر این مدرسه نزدیک به هم وگاه، در کلاس‌های بالاتر، در کنار هم تحصیل می کردند.

نویسنده ازدو معلم ایرانی این مدرسه نیز به اختصار یادمی کند، یکی صالح فروزان معلم عالِم علوم دینی و دیگر موسی راسخ که خود از اولین فارغ التحصیلان این مدرسه بود. پس از تحصیل در آلیانس‌مؤلف به‌دبیرستان پهلوی همدان می‌رود و از این دبیرستان فارغ‌التحصیل می شود. از خاطرات دوران تحصیل مشفق درهمدان بازدید احمد شاه قاجار، در راه سفر اروپا، به همراه سردار سپه، از این شهر است. قیافهٔ بافد رضا شاه و قد بلند او و تضادی که باقد کوتاه و هیکل فربهٔ احمد شاه داشته برای نویسنده جالب و فراموش نشدنی است. شرح آماده شدن دانش آموزان و آماده کردن لباس متحدالشکل برای همه در عرض یک روز، نمائی طنز آمیز از تلاش مسئولان امر است. درعین حال، شکوه و مراسم آن روز برای نویسنده خاطره‌انگیز است. در بخش دیگری از کتاب نویسنده خاطراتی چند از اقامت عارف قزوینی در همدان و روزهای آخر زندگی او را بازگو می کند و به ملاقاتش با قمرالملوک وزیری و زندگی و خصوصیات اخلاقی این زن هنرمند می پردازد.

سومین بخش کتاب به شرح حال شموئیل حَییم (معروف به موسیو حییم) وکیل اسبق یهودیان در مجلس اختصاص دارد. حییم، که از اقوام نویسنده بوده است، یکی از مردان پیشرو روزگار خود بود و با توجه خاصی که به بهبود وضع یهودیان و کارهای اجتماعی داشت و با تهور و بی باکی ذاتی توانست، چه در دوران وکالت خود و چه بعد از آن، شرایط بهتری برای یهودیان ایران فراهم کند. در زمانی که یهودیان هنوز در اجتماع پذیرفته نشده بودند فعالیت های موسیو حییم بسیار چشمگیر بود و به همین دلیل وی یکی از قهرمانان جوانان و روشنفکران زمان خود شد. اما به زودی حییم درگیر رقابت هائی برای کسب قدرت شد. به اعتقاد برخی از جمله نویسندهٔ کتاب، اتهامات وارده به او، یعنی توطئهٔ سوء قصد علیه رضاشاه، که منجر به اعدامش گردید، از طرف هواداران دکتر لقمان نهورای، رقیب انتخاباتی وی، بوده است.

مشفق پس از فارغ التحصیلی، به عنوان مترجم در روزنامهٔ *ایران* و سپس

وزارت جنگ شروع به کار کرد و سپس در پایان دوران خدمت نظام وظیفه به استخدام خبرگزاری پارس درآمد و هم زمان به تحصیل در دانشسرای عالی تا اخذ دورهٔ لیسانس پرداخت. در بخش نهم کتاب وی شرح مفصلی در مورد چگونگی به وجود آمدن روزنامهٔ *کیهان*، شخصیت دکتر مصباح زاده، که نویسنده نسبت به او اظهار علاقهٔ فراوان می‌کند، بعضی نویسندگان این روزنامه و نقش خود وی به عنوان سردبیر می آورد. افزون براین، نویسنده در لابلای بخش های کتاب به شرح وقایع روز از جمله واقعه آذربایجان و شکست پیشه‌وری، نفوذ امریکا در ایران، و سوء قصد به شاه می پردازد. در شرح چگونگی انتشار مجلهٔ *کاویان* نیز، که از ابتدای کار جای خود را در میان نشریه های موفق ایرانی باز کرده بود، به نحوهٔ دخالت ادارهٔ سانسور در کار مطبوعات و ملاقات های خود با سپهبد رزم آرا و دکترمصدق، و ماجرای ملی شدن نفت اشاره می‌کند. در بخش چهاردهم کتاب، در توصیف خصوصیات اخلاقی دکتر مصدق، مشفق همدانی با اینکه خود یکی از هواداران وفادار مصدق است از قضاوت یک طرفه می پرهیزد و جنبه‌های منفی شخصیت وی را نیز ترسیم می کند.

بخش های بعدی کتاب، شرح مختصر است از تاریخ ایران پس از سقوط مصدق تا سقوط شاه و حوادث پس از انقلاب مانند گروگانگیری و نقش امریکا در مسائل ایران و جنگ ایران و عراق. در این بخش ها نویسنده جا به جا به گوشه هائی از زندگی خود و خاطراتش می پردازد. در لابلای سطور این بخش‌هانیز، درخطوطی کلّی و بی‌طرفانه به‌ترسیم سیمای برخی از شخصیت‌های سیاسی ایران، از جمله دکتر منوچهر اقبال، اسدالله علم، هوشنگ انصاری، مهندس روحانی دست می زند.

با اینکه نویسنده به خاطر حرفهٔ روزنامه نگاری اش محتملاً می‌توانسته بسیاری از ماجراهای پس پرده را که خود شاهد عینی آنها بوده بازگو کند و دربارهٔ بسیاری از شخصیت‌های تاریخی و رجال سیاسی ایران، که با آنها ملاقات کرده، و نیز نحوهٔ گرداندن روزنامهٔ کیهان، اطلاعات جامع تری دراختیار خواننده قرار دهد ازاین کار اجتناب کرده و در بسیاری از این موارد به نظر اجمالی به مسائل بسنده کرده است. به‌سخن دیگر، در این صفحات شرح تازه و ناگفته‌ای در مورد مسائل سیاسی روز، که از رئیس خبرگزاری‌پارس و سردبیر یکی‌از دو روزنامهٔ بزرگ ایران انتظار می رود کمتر دیده می شود. اما این به آن معنی نیست که کتاب خالی از ارزش و یا اطلاعات مفید است.

آخرین اثر مورد بررسی‌این مقاله *درکوچه پس کوچه های غربت*[۲۸] نوشتهٔ هما

سرشار است. سرشار تحصیلات ابتدایی و دانشگاهی خود را در تهران به پایان رسانده و در آمریکا در رشتهٔ مدیریت ارتباطات درجهٔ فوق لیسانس گرفته است در تهران با مجلهٔ **زن روز** و روزنامهٔ **کیهان** همکاری داشته و تا انقلاب اسلامی نیز برای مدتی با سمت تهیه کننده، نویسنده و مجری برنامه در سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران مشغول به کار بوده و در آمریکا نیز به کارهای مطبوعاتی خود ادامه داده است

کتاب، مجموعه ای است از یادداشت‌های پراکنده دربارهٔ تجربیات و مشاهدات نویسنده از وقایع پیرامونش. نثر کتاب ساده و همراه با طنزی دلنشین است لغات خارجی گهگاه در متن به چشم می‌خورد، که یکی از خصوصیات زبان ایرانیان برون مرزی است مطالب مورد بحث در کتاب متنوع‌اند و روال خاصی را دنبال نمی کنند شرحی دربارهٔ سفرنامهٔ مظفرالدین شاه؛ مسائل روز امریکا و ایران، مانند گزارشی از جلسهٔ سازمان ملی زنان امریکا و هشتمین سالگرد جنگ ایران و عراق؛ گفتگو با دوستی که از ایران آمده و به خاطر مسائل آنجا دچار افسردگی روانی است؛ گوشه هایی از کار و حرفهٔ نویسنده؛ سفرنامه ها؛ مسائل مربوط به ایرانیان برون‌مرزی به خصوص ایرانیان مقیم امریکا؛ و سرانجام نکاتی در بارهٔ خود نویسنده و خانواده اش از زمینه های مطرح شده در این کتاب‌اند

در بخش "حدیث نفس"، که به صورت جزئی از مقدمه آمده و یکی از طولانی‌ترین بخش های کتاب است، نویسنده با صراحت خاطراتی را از کودکی خود، گرفتاری های مالی خانواده، خواستگاری همسر آینده اش، تحصیل در دانشگاه و نیز گوشه هائی از خاطراتش از افراد نزدیک به او که در شخصیتش تأثیر بسیاری داشته اند، آورده است. در قطعهٔ "به یادکوچهٔ بچگی‌هایم"، که یکی از قسمت های‌جالب کتاب است، اجتماع کوچک وسنتی کوچه‌ها و محلات تهران را به زیبایی تصویر می‌کند نویسنده در لابلای مسائل روز یادی هم از همکلاسان سابق خود می کند بخشی به نام "وطن بازیافته" دربارهٔ اعتصاب غذای گروهی از ایرانیان در اعتراض به جنگ است. سرشار در این قطعه علاقهٔ باز یافتهٔ نوجوانان ایرانی را -که از ایران خاطره ای بیش ندارند- به وطن ناشناخته، در فرزندانش می بیند.

در جلددوم کتاب، نویسنده به مذهب خود و مسائل مربوط به آن توجه بیشتری پیدا می‌کندکه در دو مقالهٔ مفصل منعکس است یکی مقاله ای است تحت عنوان « یک بار دیگر و برای آخرین بار» در پاسخ به دکتر فرهنگ مهر و اعتراض او که باید صفت "ایرانی" قبل از "یهودی" در نام سازمان‌ها و انجمن‌های

یهودیان آورده شود. جواب سرشار در این مقاله به صورت شکوائیه‌ای است از سال‌ها تبعیض و تعصب که وی به عنوان یک یهودی در ایران و در بین ایرانیان مسلمان درخارج از ایران متحمل شده است. وی معتقد است که عنوان کردن این گونه مطالب درشرایط فعلی جز ایجاد نفاق بین ایرانیان سودی ندارد و می‌پرسد چرا درزمانی که تبعیضات و تعصبات شدید نسبت به یهودیان اعمال می‌شد به دکتر مهر و به کس دیگری اعتراضی نکرد.

مقالهٔ دوم، «دِر وطن خویش غریب»، آئینه ای است از آنچه بر یهودیان در ایران می گذشت و شاید هم هنوز می گذرد. نویسنده در این مقاله از روزهای آخرخدمتش در روزنامهٔ *کیهان* می نویسد. درحالی که تا قبل از انقلاب جو غیرمذهبی در ایران باعث از بین رفتن یا کاهش برخی تعصبات شده بود، انقلاب اسلامی اجازه داد تا کسانی ترس تعصبات خود را رها کنند. نویسنده که مدت ها به راحتی در دفتر روزنامهٔ *کیهان* به عنوان مترجم به‌کار مشغول بوده متوجه می شود اخباری که از پاریس در بارهٔ آیت‌الله خمینی می رسد برای ترجمه به او نمی دهند و در پاسخ به پرسش هایش بی‌پرده به او می گویند که خبرهای مربوط آیت الله خمینی را به زن یهودی نمی‌دهند «چون نجس میشه». هنگامی که نویسنده در این مورد با دوست روزنامه‌نگاری درد دل می کند دوست به جای همدردی به او می گوید که یهودیان جائی در ایران ندارند و بهتر است از آن کشور بروند. در این اوضاع و احوال است که سرشار دیوار حرمت بین اقلیت ها و دیگرمردم را از بین رفته می بیند و برای اولین بار تصمیم به ترک وطن می گیرد.

تحول فکری نویسنده در این سری نوشته های نمایان است. وی در ابتدا بیشتر دلمشغول مسائل شخصی و وابستگی های به ایران و مسائل ایرانیان است ولی به تدریج دیدی باز تر پیدا می کند و به مسائلی عمومی تر می پردازد تا جائی که مسائل روز و برنامه های اجتماعی، انتخابات، و جامعهٔ ایرانیان مقیم کالیفرنیا صفحات بیشتری را به خود اختصاص می دهند.

نتیجه گیری

کتاب های تاریخی یهودی و خاطرات یهودیان ایران را از دو نظر بایددارای اهمیتی به سزا دانست. نخست آن که این آثار ائینه ای از فراز و نشیب های تاریخ یهودیان ایران و نشان دهندهٔ سیر تحول جامعهٔ آنان در ایران‌اند. با آن که یهودیان در ابتدا به عنوان قومی غیر ایرانی به سرزمین ماد آمدند، به زودی جای

خودرا درکنار مردم این سرزمین باز کردند و جزئی از آن جامعه شدند. آنها زبان کشور جدید خود را پذیرفتند و امروز، زمانی که بسیاری از گویش های قدیمی ایرانی فراموش شده است، یهودیان ایران آن زبان ها را حفظ کردند. حتی برخی از سنت ها و باورهای ایرانی وارد مذهب یهود شده است. دوم، این منابع مؤید این واقعیت اند که اوج و اعتلای جامعهٔ یهود ایران همیشه هنگام وجود آزادی مذهبی و کاهش یهودی‌ستیزی در کشور بوده است. از همین روست که در دوره های ماد، هخامنشی، اشکانی و مغول، یهودیان در دربارهای وقت مصدر مقامات عالی شدند. در دوران پهلوی نیز، با آن که یهودیان به مقامات درباری، سیاسی یا ارتشی نرسیدند، ولی ظرف مدت کوتاهی توانستند به مقامات بالای اجتماعی، اقتصادی، علمی و دانشگاهی برسند. به عبارت دیگر زمانی که راهی باز بوده است، یهودیان همیشه سهمی در بهبود جامعه داشته اند. نمونه های آن را در کتب تورات و خاطرات نصرالله اف، یروشلمی، مشفق همدانی و سرشار می بینیم.

در مقابل، نشیب یهودیان همیشه مصادف با زمانی بوده است که مذهب حاکم و رهبران آن در ایران به اقتدر سیاسی یا حکومتی رسیده اند. در دوران ساسانی، که رهبران زردشتی به چنان قدرتی دست یافتندکه موبدی مانند کرتیر به خود اجازه می دهد کتبیه ای به نام خود نقش کند، پیروان مذاهب دیگر با ناشکیبائی های مذهبی روبرو شدند و بسیاری ازآن ها کشته شدند. به همین ترتیب نیز در صدر اسلام و یا دوران صفویه و بعد از آن نیز یهودیان تحت آزارهای بسیار قرار گرفتند. اگر *عباسنامهٔ* محمد طاهر قزوینی را، که تنها مأخذ ایرانی ایست که حتی اشارهٔ مختصری به فجایع دوران صفویه کرده است، منبع موثقی فرض کنیم، می بینیم که تنها عدهٔ یهودیان مسلمان شده در دورهٔ صفوی بیش از ۱۰۰,۰۰۰ نفر (۲۰,۰۰۰ خانواده) بوده است، در حالی که سیصد سال بعد، در اواخر دوران پهلوی، با وجود رشد سریع جمعیت یهودیان ایران نسبت به دوران قاجار، کل جمعیت یهودیان ایران به زحمت به ۱۰۰,۰۰۰ نفر می‌رسید، به همین ترتیب، ظرف مدت کوتاهی پس از انقلاب اسلامی ایران، بار دیگر جمعیت یهودیان ایران به حدود یک چهارم کاهش می یابد.

از طرف دیگر، به سبب تعصبات مذهبی دیرینه، علی رغم نزدیکی فرهنگی و، مهم تر از آن، علی رغم نزدیک به سه هزار سال تاریخ مشترک، امروز هنوز یهودیان ایران به عنوان جزئی از ملت ایران پذیرفته نشده‌اند و فرهنگ و ادبیات آنان که باید بخشی از ادبیات فارسی دانسته شود در وطن آنها کاملاً ناشناخته

مانده است. محققان ایرانی غیریهودی برای آشنائی با این مآخذ، و استفاده از آنها تمایلی نشان نداده اند در حالی که پژوهندگان اروپائی سالهاست با استفاده از این منابع توانسته اند، به خصوص در زمینه های تاریخ و زبانشناسی ایرانی پژوهش های ارزنده ای انجام دهند. شاید این که نوشته‌های ادبی و کتب تاریخی یهودیان ایران، تا پیش از دهه‌های اخیر، به زبان فارسی ولی به خط عبری بوده دلیل دیگر بی‌عنایتی پژوهشگران ایرانی به این گونه آثار است باشد که این نوشته در بارهٔ خاطرات یهودیان[۳۹] به سهم خود نقش و اهمیت آنها را در تحقیقات تاریخی ایرانی نمایان کند

پانوشت ها:

۱ *تورات*، کتاب دوم پادشاهان، باب هفدهم، آیهٔ ششم

۲ درمورد شخصیت تاریخی استر و اینکه آیا اَحَشوِرُش *تورات* همان خشایار شاه بوده است بحث بسیار شده امروزه عقیده براین است که این وقایع درزمانی دیرتر، شاید دوران اشکانی، اتفاق افتاده اند ن ک به

Shaul Shaked, "Two Judeo-Iranian Contributions 1 Iranian Functions in the Book of Esther", *Irano-Judaica Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, ed Shaul Shaked, 1982, pp 292-303

۳ نام این پادشاه در *تورات* ارتحشستا آمده و گمان می رود که وی همان اردشیر اول باشد

۴ مثلاً رسم تحمیل لباس یا نشانه بر یهودیان و سایر غیرمسلمانان در زمان خلیفه عمرابن خطاب (۱۳ الی ۲۴ هـ‌ق/۶۳۴ الی۶۴۴م) رایج شد و در دوران خلیفه الحکیم (۳۸۶ الی ۴۱۲هـ ق/۹۹۶ الی ۱۰۲۱م) باقوانین سخت و تحقیر آمیز به اوج خود رسید

۵ ن ک به

J A Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khans," *The Cambridge History of Iran 5, The Saljuq and Mongol Periods*, ed, J A Boyle, Cambridge Cambridge University Press, 1968, pp 369-372

۶ حبیب لِوی، *تاریخ یهود ایران*، سه جلد در دومجلد، چاپ دوم، لس آنجلس، سازمان فرهنگی ایرانیان یهودی‌ـکالیفرنیا، ۱۹۸۴، چاپ‌اول، تهران، ۱۹۶۰، جلد سوم، کتاب‌پنجم، صص ۴۷۱-۴۷۸

۷ أنوس، برون هنور، کلمه‌ای است‌عبری به معنی کسی که به اجبار تغییرمذهب داده باشد

۸ نگارنده فقط یک نسخه از این کتاب را قبل از انقلاب در یک مجموعهٔ خصوصی در ایران دیده است

۹ ن. ک به

Vera Basch Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism A Study of Bābai ibn Lutf's*

Chronicle (1617-1662), American Academy of Jewish Research, Texts and Studies, Volume VI, New York and Jerusalem The American Academy for Jewish Research, 1987

۱۰ قوانین مربوط به تحمیل لباس یا نشانه بر غیر مسلمانان پس از دوران خلیفه الحکیم فقط گاه به گاه اجرا می شد تا آنجاکه اطلاع داریم این قوانین پس از استیلای مغول، و لااقل در ابتدای حکومت آنان، به خاطر شکیبائی مذهبی آنها، به اقلیت های ایرانی تحمیل نشد

۱۱ یهودیان روز شنبه را مقدس می دانند و ازکارکردن دراین روز منع شده اند

۱۲ محمدطاهرقزوینی، *عباس نامه*، به اهتمام ا دهقان، اراک، ۱۳۲۹، صص ۲۱۸-۲۱۹

۱۳ ن ک به:

A Chronicle of the Carmelites in Persia, Vol 1, London, Eyre & Spottiswoode, 1939, p 408

۱۴ نگارنده یک نسخه از این کتاب را در یک مجلد همراه با کتاب بابائی بن لطف در تهران دیده است

۱۵ ن ک به:

Vera B Moreen, ed , *Iranian Jewry During the Afghan Invasion the Kitāb-i Sar Guzasht-i Kāshān of Bābā'i b Farhād, Freiburger Islamstudien*, Vol XIV, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990

۱۶ لوی، همان، ج ۳، ص ۴۶۴

۱۷ ن ک به

L Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty Under the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, pp 10-113

۱۸ همان، صص ۲۹۸-۲۹۹

۱۹ سیامین میشائل کاشانی متخلص به امینا ترجیع بندی درمدح اشرف نوشته که نسخه ای از آن در مجموعهٔ مؤسسهٔ بن صبی در اورشلیم است

۲۰ ن ک به Moreen, *Sargozasht*, p 17

۲۱ برای شرح مفصل تاریخ یهودیان ایران دراین دوره ن ک به لوی، همان، جلد سوم، کتاب ششم، صص، ۵۰۶-۸۱۷

۲۲ لوی، همان، ص ۷۷

۲۳ Alliance Israélite Universelle درسال ۱۸۶۰ به همت مورز مونته‌فیوری انگلیسی، سولومون مونک فرانسوی، آدولف کرمیو، نمایندهٔ پارلمان فرانسه، و نیز ۱۷ تن از روشنفکران فرانسوی برای تأمین آزادی یهودیان و دفاع از حقوق آنها در سراسرجهان تأسیس شد آلیانس ایجاد مدارس برای یهودیان را سر لوحهٔ کارهای خود قرارداد و اولین مدرسهٔ آن در تطوان مراکش درسال ۱۸۶۲ افتتاح شد اولین مدرسهٔ آلیانس در ایران در سال ۱۸۹۸ درتهران تأسیس شد

۲۴ سید ریحان الله آخوندی بود که با استفاده از ضعف دولت وقت باعث آزار بی حد یهودیان تهران شد و بار دیگر وصله را باب کرد ن ک به لوی ، همان، ج ۳، صص ۷۷۳-۷۸۲

۲۵. همان، ص ۷۸۱

۲۶ لوی این ماجرا را با کمی تفاوت نقل می کند و تاریخ آن را ۱۸۳۸ می داند *لوی، همان*، ص ۵۸۹

۲۷ با توجه به تعداد یهودیانی که در اصل به آنجا مهاجرت کردند، این رقم درصد بسیار بالائی است.

۲۸ جدید یا جدیدالاسلام نامی است که به یهودیان تازه مسلمان شدهٔ مشهد اطلاق می شد

۲۹ مشابه این ماجرا در دورهٔ شاه سلیمان نیز اتفاق افتاده که در تاریخچهٔ کارملیت ها شرح آن آمده است ن ک به Chronicle, vol, 1, p 408

تاریخ این ماجرا معلوم نیست ولی به نظر می رسد مربوط به دوران نادرشاه باشد

۳۰ سلطانمراد میرزا حسام السلطنه چندین بار والی خراسان شد و در این جنگ سردار قشون ایران بود محسن خان اعتمادالسلطنه *چهل سال تاریخ ایران در دورهٔ پادشاهی ناصرالدین شاه جلد اول المآثر والآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳، ص ۶۹

۳۱ امکان دارد تقلیل مبلغ مورد مطالبهٔ حاکم وقت از ۷۰,۰۰۰ به ۷,۰۰۰ تومان به دلیل کم شدن عدهٔ بازداشت شدگان به علت مرگ آنها باشد اگر این رقم رابطه مستقیم با عدهٔ زندانیان داشته باشد، بدین معنی است که ۹۰٪ یهودیان بازداشتی در این دوسال به هلاکت رسیدند

۳۲ عید پسح (در انگلیسی Passover) یادبود آزادی یهودیان از اسارت فرعون به‌دست حضرت موسی است در طول این عید یهودیان بجای نان فطیر می خورند و از خوردن هرچه ورآمده باشد اجتناب می ورزند شروع این عید در این تاریخ ۱۸ آوریل ۱۸۹۲ بود

۳۳ طبق آمار غیررسمی جمعیت فعلی یهودیان ایران بین ۲۳,۰۰۰ و ۲۶,۰۰۰ نفر برآورد شده‌است

۳۴ فتحعلی‌خان کاشانی ملک‌الشعراء، متخلص به صبا، از شعرای دوران فتحعلی شاه بوده است

۳۵ میرزا ابوالفضل گلپایگانی یکی از مبلغین معروف بهائی بود ن ک به مهدی بامداد، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳، و ۱۴ هجری*، تهران، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۵۴-۵۵ وی در بهائی شدن یهودیان، به خصوص در شهرهای کاشان و همدان، نقش اساسی داشت

۳۶ مشفق همدانی، *خاطرات نیم قرن روزنامه نگاری*، لس آنجلس، ۱۳۷۰

۳۷ در همدان، برخلاف سایر شهرهای ایران، یهودیان مجبور به سکونت در محله های مخصوص نبودند و در شهر پراکنده بودند دلیل آن شاید قدمت دوران زندگی آنان در این شهر بوده باشد

۳۸ هما سرشار، *در کوچه پس کوچه های غربت*، لس آنجلس، شرکت کتاب، ۱۳۷۲

۳۹ درسال های اخیر خاطرات بسیاری از یهودیان ایرانی در مجلات و کتب مختلف چاپ شده است به مناسبت صدمین سالگرد تاسیس مدارس آلیانس در ایران نیز خاطرات عدهٔ بسیاری از دانش آموزان سابق این مدارس جمع آوری شده است و به زودی درمجلدی منتشر خواهدشد

حسن جوادی*

سرگذشت نامه های آذری ها

هدف این مقاله بررسی زندگی و احوال آذربایجانی‌هائی است که خاطرات خود و یا قسمتی از آنرا به آذربایجان و تاریخ معاصر آن تخصیص داده اند و یا به نحوی دررویدادهای این خطّه شرکت داشته اند در این میان ممکن است کسانی مثل غلامحسین ساعدی باشند که روزگار کودکی و جوانی خود را در آذربایجان گذرانیده و با زبان و خصوصیات قومی آن دیار بستگی عمیقی داشته باشند، و یا دولتمردانی چون ساعدمراغه ای و تقی زاده که به عنوان یک سیاستمدار در مقطعی از تاریخ آذربایجان نقشی ایما کرده اند

سرگذشت نامه هایی که آذربایجانی‌ها نوشته اند اصولاً بر دونوع است نوع اول همانند سرگذشت نامهٔ دیگر ایرانیان بیشتر درباره وقایع مربوط به ایران به طورکلی است و توجه خاصی به خصوصیات قومی و زبانی آذربایجان و یا دیگر مسائل ویژهٔ آن ندارد. در نوع دوّم، نویسندهٔ سرگذشت این خصوصیات را در نظر می‌گیرد و اگر هم خاطرات خود را به آذری ننوشته باشد ویژگیهای بومی این سرزمین را مدّ نظر دارد

* نویسنده، مترجم و استاد سابق دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه های تهران و برکلی

اگر این سرگذشت‌ها و خاطره ها را براساس تقدّم تاریخی آن‌ها مورد بررسی قراردهیم نخست باید به چند اثر ازدوران مشروطه بپردازیم حاج محمدتقی جورابچی، بازرگان تبریزی، در *حرفی از هزاران کاندر عبارت آمد* خاطرات خودرا از وقایع تبریز و رشت درسال های ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۰ هجری قمری نوشته است.[۱] این نوشته رساله ای است بی آغاز و انجام و ظاهراً بخشی است برجای مانده از خاطراتی مفصل تر و مشروح تر کتاب با ذکر حوادث اوایل جمادی الثانی سنهٔ ۱۳۲۶، که اهالی تبریز بیرق های سفید بر سر درخانه ها نصب کردند و سواران رحیم خان چلیپانلو داخل شهر شدند، آغاز می شود و با وعدهٔ شرح وقایع محرم ۱۳۳۰ و کشتار فجیع مشروطه خواهان، ازآن جمله ثقة‌الاسلام،[۲] پایان می پذیرد نگارنده در بارهٔ انگیزهٔ نوشتن خاطراتش می‌نویسد: «سبب نوشتن این تاریخ، همین بلوای آخری بود که دو هفته ماندیم بود که از زیادی غم وغصه و خیالات، این را می‌نوشتم کارها که امنیت پیدا کرد، دیگر ممکن نشد بنویسم.» چنین به نظر می رسد که نویسنده درضمن کارهای تجاری و رفت و آمد بین رشت و تبریز به نوشتن این خاطرات مشغول بوده است گرچه جورابچی به زندگی خودش چندان اشاره نمی‌کند و از خانواده اش سخن نمی‌گوید، امّانکاتی دربارهٔ شخصیت او، کسب و کارش و درگیری اش درنهضت مشروطه و علاقمندی‌اش به این نهضت از خلال نوشته هایش به خوبی هویدا است

نویسندهٔ این خاطرات از این که درمورد جزئیات به کتابی و یا کسی مراجعه نکرده است از خوانندگانش پوزش می‌طلبد و می‌گوید این کارها «دراین حالت پریشانی امکان نداشت» وی گرچه نویسنده نیست ولی وقایع را همانگونه که دیده باجزئیات و روز به‌روز می‌نویسد و تصویری جاندار از فضا واحوال آن روزگار تبریز به دست‌می‌دهد به عنوان نمونه شرح می‌دهد که چطور ستارخان نمی توانست چپاول مال مردم به‌دست سربازان رحیم خان و بیدادگری آنها را تحمل کند و از همین رو نزد یکی از علما می رود و استخاره می کند همه می‌گویند: « این دیوانه است، با هفده نفر می خواهد که با این قدر سوار طرف باشد.» امّا مجاهدین که در گوشه و کنار بودند به او ملحق می‌شوند و عاقبت هم موفق می شود حاج جورابچی چند روز بعد می نویسد:

رحیم خان هم با سواره های خودش به محله‌ی ششگلان آمد روزها جمع به اسلامیه شدند.[۳] یک بیرق سفید آورده، به در مقام صاحب الامر نصب کردند و فتوای یابی شدن پانزده محله

از مجلس اسلامیه بیرون آمده، به اطراف و دهات پراکنده نمودند که «ایهاالناس! حکم مجتهد تبریز و سایر علمای اسلامیه است [که] اهالی پانزده محله‌ی تبریز بی‌دین و بابی‌شده اند؛ خون و مال آنها حلال است، جهت اینکه مشروطه می خواهند.» از هرجا جمع شدند. ستارخان هم در امیرخیز و چندجا[ی دیگر] سنگربندی نموده؛ و چند نفر گرجی [و] قفقازی بود[ند]، آنها بمب درست می کردند.

تا اواخر ماه جمادی الثانی، دعوا از طرفین بود؛ چقدر توپ [و] تفنگ می انداختند، [به] تقریبی نمی آید که شهر یک پارچه آتش شده بود. خانه هایی که درمیانه واقع شده بودند، آنها اهل [و] عیال را بیرون آوردند [به] محله‌ی دیگر بردند. در نزدیکی خانه‌ی ما سنگر بسته بودند. در خانه اهل [و] عیال واهمه می کردند، [به] محله‌ی اعراب جمع می‌شدند. نایب محمد تلگرافچی آنجا بود، نمی گذاشت از آنجا کسی تفنگ بردارد. ماهم اهل خانه را به اعراب، خانه‌ی کربلایی احمد بیجارچی بردیم، خودمان درخانه بودیم.

از خاطرات ارزنده این دوره که شاید یکی از جالب ترین خاطرات سیاسی روزگار ما باشد **زندگی طوفانی** تقی زاده است که در سال های آخر زندگی او نوشته شده است. تقی زاده، پس از گذشت سالیان دراز به یاری حافظهٔ فوق‌العادهٔ خود اغلب حوادث را با ذکر تاریخ روز وقوع آنها ذکر می کند. ولی افسوس که در این خاطرات وی بیشتر به ذکرحوادث سیاسی می پردازد و از مسائل فرهنگی و علمی و دیدار و بحث‌هایش با مستشرقان نامداری چون هنینگ، بیلی و مینورسکی و دیگران سخنی به‌میان نمی‌آورد. برخی کسان به خاطرات تقی‌زاده از آن رو انتقاد کرده اند که بسیاری از مسائل‌را مسکوت گذاشته است.[۴] با این همه، فعالیت های این مرد چنان متنوع و جالب بوده و در جریان تاریخ معاصر اخیر ایران چنان دست داشته است که ارزش آنچه را که نوشته اندک نمی توان دانست.

از قریب چهارصد صفحه خاطرات عمر تقی زاده حدود شصت صفحهٔ نخست‌اش در بارهٔ روزگار جوانی او در تبریز و سفرش به قفقاز، بیروت و مصر و برگشتنش به عنوان وکیل مجلس اول به تهران است. دیگر بخش‌های کتاب نیز، که شرح درگیری مشروطه‌خواهان تبریز بامحمدعلیشاه و سفر نویسنده به قفقاز و اروپا پس‌از بمباران مجلس است، نکاتی خواندنی در بردارد.

تقی زاده از روزگار تحصیل خود و اینکه چگونه با ولع بی حدی عربی، فرانسه، انگلیسی و علوم نوین را یادگرفته و مدتی هم به تحصیل طب مشغول بوده شرح بسیار جالبی در کتاب آورده است. تأسیس کتابخانه‌ای در تبریز، به کمک دوستش محمدعلی‌خان تربیت، انتشار مجلهٔ **گنجینه فنون**، و ایجاد داروخانه‌ای

به کمک یک دکتر ارمنی و وارد کردن دارو از خارج از جمله فعالیت های او در اوان زندگی بوده است. تقی زاده در این خاطرات اوضاع و احوال و محیط زندگی روشنفکران تبریز و رابطه آنها با قفقاز و مصر و هم‌چنین با معلمین مدرسه آمریکایی تبریز و مقاومت و کارشکنی‌های خشکه‌مقدسان و مستبدین را ترسیم می کند. به اعتقاد تقی زاده محمد علیشاه از روزگار ولیعهدی با مردم تبریز دشمنی خاصی داشته است. وقتی که به سلطنت می رسد و با اسباب و اثاث از تبریز به سوی تهران حرکت می کند تبریزیان جلوی قافله را می گیرند و نمی گذارند آنها را به تهران ببرند. این رویداد محمدعلیشاه را به شدت می‌آزارد «بعدها اسم تبریز نمی شد پیش او برده شود. آنقدر بد بود که خیار بیلانکوه از تبریز برایش آورده بودند دور انداخت و گفت چیزی که از تبریز بیاید نمی‌خورم» (ص ۴۸) تقی زاده در سالهای ۲۳-۱۳۲۲ قمری به قفقاز و شامات و مصر سفر می کند و در این سفر و هم چنین سفرهای بعدی با اشخاص جالبی آشنا می‌شود، از آن جمله با جلیل محمدقلی‌زاده نویسنده مشهور آذربایجانی و مدیر مجله *ملا نصرالدین* که تقی زاده او را "مولیر" شرق می‌نامد و نیز با محمد آقاشاه تختیبسکی، مدیرمجلهٔ **شرق روس**، و عمر فائق نعمان زاده از نویسندگان نام قفقاز. چندی بعد به دعوت طالبوف به داغستان می رود و چند روز در خانه او اقامت می کند. دراین میان از طرف مردم تبریز به نمایندگی مجلس انتخاب می‌شود و ازطریق رشت‌به تهران می رود. در تهران اطاقی به سه تومان درماه اجاره می کند. در بارهٔ نخستین روزهای اقامتش در تهران می‌نویسد:

> مجلس‌شورای ملی در همده شعبان باز شده بود. من هم شوق و ذوقم پیدا کردن مجلس بود از تبریز به همین منظور آمده بودم. آنجا را پیدا نمی کردم. از هرکس می پرسیدم سراغ نمی دادند تا آنکه ایام رمضان مسجد و بازار که می‌رفتم درگلوبندک کسی سلام علیک کرد برگشته هاشم ربیع زاده را تصادفاً دیدم که درطفولیت همسایه و همدرس من در تبریز بود خوشحال شدم. پرسید چند روز است به تهران آمده ام. گفتم که سه چهار روز بیش نیست از او پرسیدم این مجلس کجاست؟ گفت بیا برویم. درشکه صدا کرد باهم نشسته رفتیم به همین بهارستان. مجلس تازه به آنجا رفته بود. تمام مردم در حیاط (جلو در ورودی) کفش‌ها را می کندند. رفتیم همان اطاق که قبل از ورود به طالار جلسه هست. آن وقت آنجا که حالا گویا جلسهٔ خصوصی مجلس است مجلس بود. توی تماشاچی ها نشستیم. (ص ۵۶)

خاطرات‌احمد کسروی با عنوان *زندگی من*، که اندکی پیش از قتل‌او در سال

۱۳۲۳ در تهران به‌چاپ رسید، شاید یکی ازجالب ترین و دقیق‌ترین سرگذشت‌نامه های روزگار ما باشد. دراساس کتاب شامل دو قسمت است یکی از آغاز زندگی او یعنی ۱۲۶۹ شمسی تا سی سالگی این بخش وضع تبریز در آغاز مشروطه و سپس جنگ اول جهانی و نهضت خیابانی وآمدن کسروی به تهران در سال ۱۲۹۷ را در برمی‌گیرد. «ده سال در عدلیه» عنوان بخش دوّم کتاب است. در مقدمهٔ این بخش می‌نویسد: «دشمنان ما بارها داستان بیرون آمدن مرا از عدلیه (که نتیجه رایهای آزادانه می بود که می‌دادم و یک بار نیز دربار را محکوم گردانیدم که کاسه بر سر آن شکست) دستاویز کرده اند و به داستان رنگهای نچسبنده شگفتی داده اند» ادعامی کند که هرگز نمی خواسته است "مردی شناخته" گردد و نامش بر سر زبان ها افتد. . «ولی چون خواه و ناخواه افتاده، بسیار بجا می‌بود که تاریخ زندگانیم را خودم بنویسم که نیاز نباشد دیگران بپرسند و بجویند و چیزهایی از راست و دروغ به‌دست آورند.»

کسروی در یکی از محلات فقیر نشین تبریز (هکماوار) درخانواده ای بسیار مذهبی به دنیا آمد. پدرش بازرگانی درس خوانده و بسیار پارسا بود ولی از ملایان دل‌خوشی نداشت و در زمان جوانی پسرش درگذشت. کسروی به ناچار از رفتن به مکتب دست کشید، ولی از هرفرصتی برای یادگرفتن بهره جست چنان که علاوه بر فارسی و ترکی، زبانهای عربی، انگلیسی، ارمنی و اسپرانتو را به‌خوبی یادگرفت. انگلیسی را چنان خوب آموخته بود که اشتباهات ادوارد براون را در ترجمه ***تاریخ طبرستان*** ازاسفندیار دقیقاً برشمرد و نقد عالمانه ای برآن نوشت و نیز چند کتاب از انگلیسی ترجمه کرد. برخی از مقاله هایش به عربی نیز در مجلهٔ ***العرفان*** چاپ صیدا منتشر گردید.

پرده ای که کسروی از روزگار طلبگی خود در مدرسه طالبیه تبریز ترسیم می کند، شرح آزارهایی که از ملایان قشری تبریز و مخالفین مشروطه دیده بود، داستان معلمی‌اش در مدرسه آمریکائی مموریال و وصف او از محیط روشنفکران و کتابخوانان تبریز، در مجموع تصویری فوق العاده جالب و شاید بی نظیر از محیط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی این دوره تبریز به دست می دهد. در انقلاب مشروطه کسروی هفده ساله بود و اکثر حوادث و جنگ های مستبدین و مشروطه خواهان را به چشم خود دید. می‌توان گفت که ***زندگانی من*** نوعی متمّم است بر دو کتاب پُرارزش ***تاریخ مشروطیت*** و ***تاریخ هیجده ساله آذربایجان***

طرزفکر منطقی و موشکافانه کسروی در اکثر صفحات ***زندگانی من*** به‌خوبی پیداست. استدلال سنجیده و علمی او در مباحثه های‌دینی و فلسفی به مذاق

منهبیون خوش نمی آمد ولی او از بیان و تشریح عقاید خود پروایی نداشت و همین رک گویی و شهامت سبب شد که، در اسمند ۱۳۲۴، به دست برادران امامی که از "فدائیان اسلام" بودند کشته شود.

کسروی مدت کوتاهی به قفقاز رفت و سپس به تبریز بازگشت و پس از جنگ جهانی و رفتن عثمانیان از تبریز درنهضت شیخ محمد خیابانی به دموکرات‌ها پیوست. ولی چندی بعد به سبب اختلافاتش باخیابانی از او جدا شد و دسته دیگری را تشکیل داد. آن بخش از *زندگانی من* که دربارهٔ نهضت، ویا به گفتهٔ کسروی "خیزش خیابانی" است، کمابیش در *تاریخ هیجده ساله آذربایجان* نیز آمده است.

مخبرالسلطنه هدایت والی آذربایجان که باعث کشته شدن خیابانی می‌شود تصویری یکسویه ازنهضت خیابانی در *خاطرات و خطرات* (صص ۳۱۹-۳۱۲) می‌کشد و اینطور قلمداد می‌کند که او می‌خواسته است "همرنگ" بلشویک‌ها شودو آذربایجان را از ایران جدا کند. اما کسروی می نویسد

> آنچه ما می توانیم گفت اینست که خیابانی همچون بسیار دیگران آرزومند نیکی ایران می بود و یگانه راه آنرا بدست آوردن سررشته داری (حکومت) می شناخت که ادارات را بهم زند و از نو سازد و قانون ها را دیگر گرداند. چنانکه در همان هنگام میرزا کوچک خان درجنگل به همین آرزو می کوشید. آنان نیکی ایران را جز از این راه نمی دانستند. از آن سوی خیابانی این کار را تنها با دست خود می خواست و کسی را خود نهمباری نمی پذیرفت نیز خواهیم دید که یک راه روشنی در اندیشه نمی داشت و چنین می دانست که چون نیرومند گردد و رشته را به‌دست آورد هر نیکی را که بخواهد در توده پدید خواهد آورد. (*تاریخ هیجده ساله آذربایجان*، ج ۲، ص ۸۶۵)

به گفته کسروی خیابانی طرفدار بلشویک ها نبود بلکه محض ترساندن انگلیس‌ها و دولت ایران به طرفداری از آنها وانمود می کرد. مطلب جالب این‌که میجر ادموند، رئیس ادارهٔ سیاسی انگلیس به تبریز می‌آید و در گفت و گوئی با کسروی از او می‌خواهد که علیه خیابانی قیام کندو وعده می دهد که در این کار دولت انگلیس هم به او کمک خواهد کرد. کسروی نمی پذیرد و می‌گوید «چون خیابانی به نام آذربایجان برخاسته ما دوست نمی داریم در این خیزش با او به نبرد پردازیم.»[۶] و به این ترتیب بعداً هم علیه خیابانی اقدام نمی کند

یکی ازمعاصرین کسروی، محمدساعد مراغه ای است. **خاطرات سیاسی محمد ساعد مراغه ای،** که به کوشش باقر عاقلی در ۱۳۷۳ در تهران نشر یافته، شامل خاطرات سیاسی او از بدو ورودش به وزارت خارجه (۱۲۸۲) به سمت منشی کنسولگری ایران در اسلامبول تا دومین دورهٔ نخست وزیری و استعفاء از آن دردوره شانزدهم مجلس (۱۳۲۸) است. برخلاف **زندگانی من** کسروی، خاطرات ساعد فاقد جزئیات خصوصی و شخصی است و تاحدی خشک و رسمی، گوئی نویسنده دلیلی به پرداختن به جزئیات نمی بیند و آنچه را که در صحنه سیاست می گذشته است مهم می داند.

ساعد، زاده درشهر تفلیس، تحصیلاتش را در مدرسه ایرانیان باکو شروع کرد و در شانزده سالگی برای ادامهٔ تحصیل به پطرزبورغ و سپس به سوئیس رفت و در ۱۲۸۲ عازم ایران شد. وزارت امورخارجه به استخدام او روی خوشی نشان نداد، از همین رو به استانبول رفت و از آنجا که با ارفع الدوله سفیر ایران در عثمانی آشنایی داشت به سمت منشی گیری سفارت منصوب شد. بعدها درکنسولگری ایران در باطوم و سپس در باکو به کار پرداخت. در زمان انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، ساعد با سِمَت کنسول ایران در باکو، خدمت می کرد. ایرانیانی که قصد فرار داشتند نقدینه و جواهرات خود را به او می سپردند و او امانات را در ایران به آن ها تحویل می‌داد. ساعد مدتی هم والی آذربایجان شد و پس از یکسال در ۱۳۱۰ دوباره به تهران بازگشت.

از خاطرات جالب او در دوران سفارت در مسکو داستان ملاقات او با مولوتف وزیر خارجهٔ شوروی در زمان اشغال ایران در جنگ دوّم جهانی است. به نوشتهٔ ساعد در این ملاقات مولوتف بی پرده و بی مقدمه به او می گوید:

> بالاخره ما تصمیم گرفتیم رژیم ایران را از مشروطه سلطنتی به جمهوری تبدیل کنیم. دولت انگلستان هم با این امر موافقت کامل دارد. دولت انگلستان مایل است ریاست جمهوری ایران را محمدعلی فروغی بپذیرد ولی ما میل داریم شما رئیس جمهور بشوید علی الخصوص که فروغی روی خوشی هم نشان نمی دهد و تمایلی به این سمت ندارد و به این ترتیب شما کاندیدای منحصر بفرد هستید.[۷]

٥

گرچه ساعد به شوخ طبعی و بذله گویی مشهور بود در کتاب خاطراتش نشان چندانی از این خصلت به چشم نمی خورد. امّا ابوالحسن ابتهاج درخاطرات خود داستان جالبی از او در بارهٔ همسرش که از تبار آلمانی بود نقل می‌کند:

> یکی از لطیفه های شیرینی که برای من نقل کرد درباره خانمش بود. می گفت که اولین پست نسبتاً مهمی که در وزارت امورخارجه به آن رسیدم نایب کنسولی بود. با خوشحالی این خبر را به خانم دادم. اما او گفت خاک برسرت، فلانی کنسول است و تو نایب کنسول. چندی نگذشت من به مقام کنسولی رسیدم و زنم پس از شنیدن این خبر باز گفت خاک برسرت فلانی مستشار است و تو هنوز کنسولی. به مستشاری و رایزنی که رسیدم و خبرش را به او دادم باز گفت خاک برسرت که فلانی وزیر مختار است و تو مستشار. وزیر مختار و سفیر هم که شدم باز این سرزنش تکرار می شد تا از گردش روزگار به نخست‌وزیری رسیدم. این بار خانم گفت خاک بر سر مملکتی که تو نخست‌وزیرش باشی.[۸]

از معاصرین ساعد، کسروی و تقی زاده که نقش مهمی در تاریخ آذربایجان در نیمه اول قرن حاضر داشته، سیدجعفر پیشه‌وری است که به سال ۱۸۹۳ در زاویه، یکی از محال خلخال متولد شد و در ۹ ژوئن ۱۹۴۷ در یک سانحهٔ اتومبیل در راه گنجه مجروح گردید و دو روز بعد در بیمارستان در گذشت و یا به‌روایتی کشته شد. می گویند که سانحه اتومبیل را نیز شوفر ارمنی او به دستور دولت شوروی ترتیب داده بود. پدر پیشه وری مثل هزاران کارگر ایرانی با خانواده خود در سال ۱۹۰۵ برای کار به باکو رفت و در ۱۹۲۰ به انزلی برگشت. پیشه‌وری در جریانات سیاسی جنگل و بعد از آن شرکت داشت. در دههٔ ۱۹۳۰ چندی در تهران زندانی و سپس به کاشان تبعید شد. پس از شهریور ۱۳۲۰ روزنامه *آژیر* را منتشر ساخت و جزء مؤسسین حزب توده شد. پس از رفتن به تبریز در سال ۱۳۲۴ حکومت خودمختار آذربایجان را به راه انداخت. یک سال بعد، چند روز پیش از ۲۱ آذر ۱۳۲۵، پیشه‌وری برای مذاکره به باکو دعوت شد، به آنجا رفت و دیگر اجازهٔ برگشت به ایران را نیافت.

یادداشت های زندان پیشه وری، که اندکی پس از شهریور ۱۳۲۰ نوشته شده، چند بار به چاپ رسیده است.[۹] قسمتی از این خاطرات در روزنامه **داد** زیرعنوان «از زندان تا کاشان» و بقیه قسمت ها و از آن جمله دو مقالهٔ «فرّخی در زندان به مناسبت محاکمه قاتلین او» و «سوگواری دکتر ارانی» در روزنامه *آژیر* و هم چنین **ناهید** چاپ شده اند. این نوشته ها، بدون ترتیب و ارتباط خاصی بعداً به صورت کتابی منتشر شدند. خود پیشه‌وری هم آنرا تألیف منسجمی نمی‌داند، و ضمن عذرخواهی از نواقص کتاب می گوید: «ولی خواننده هم نباید فراموش کند هرچه باشد محصول دماغ خسته و فرسوده یک زندانی ده ساله را مطالعه می‌کند.» با این همه نوشته پیشه‌وری ساده و روان است و به‌دل می‌نشیند

خصیت استثنائی او از خلال همین کتاب کوچک به خوبی پیداست؛ مردی که آسانی از ایده آل ها و عقاید خود نمی گذرد و کاملاً به اوضاع حکومت در ران رضاشاه آگاهی دارد.

پیشه‌وری راجع به عده زیادی از زندانیان سیاسی چه‌ آنهایی که مشهور دند و چه گمنامانی از میان آن ها که سرگذشت جالبی داشتند سخن می گوید برخلاف بسیاری از مردان سیاسی به شرح خشک و خالی حوادث قناعت ی‌کند. در رفتن به خانه ای که همهٔ کتاب های غیرفارسی آن را جمع کرده‌اند در دیدار پسر شش ساله اش می نویسد:

او هیچ حرف نمی زد. به دریای حیرت و تعجب فرو رفته بود. دیگر مانند همیشه پرگویی نمی کرد و به شکستن و ریختن اسباب بازی های محبوبش اعتراض نمی نمود. غیر از بچه ۶ ساله و دایه پیر در خانه کس دیگری نبود. خواستم برای آخرین بار با بچه سر یک میز نشسته باشم. گفتم نه چائی آورد. بچه کمی جرأت پیدا کرد خم شد، با صدای آهسته علت غیبت مادرش را به من اطلاع داد. من خیال کردم که با دستور مادرش اینطور با احتیاط حرف می‌زند. بعد فهمیدم که کسی به او دراین خصوص سفارش نکرده خودش باهوش طبیعی دریافته بود که شاید پیش بیگانگانی که نگذاشته اند پدرش به خانه برگردد و بازیچه های محبوبش را اینطور خراب کرده اند، بلند حرف بزند. هنگام خداحافظی چشمان بچه پُر از اشک بود، ولی برای اینکه مرا بیشتر متاثر نکرده باشد از گریه خودداری نمود، و نیز جمله معمولیش را که همیشه هنگام رفتن سفارش کرده می گفت "باباجان زود برگرد" به زبان نیاورد. احساس کرده بود که در زندگانیش دوره بسیار غمناک و حزن آوری شروع شده. پدرش از دستش رفته است. (ص ۲۴)

جریان کنترل کتاب های خارجی پیشه‌وری هم داستانی جالب است.[۱۰] مامور مهربانی که از زبان روسی فقط الصایش را می‌داند باپیشه وری کنار می آید و هرچه او می‌گوید می پذیرد. توافق می کنند که کتاب های روسی که پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ منتشر شده اند خطرناک‌اند. بدین ترتیب کتاب‌های صرة زیادی برجای نمی ماند مگر چند کتاب که آنها را هم به عنوان "رمان" ...می‌کنند. درمیان کتاب ها جزوه کوچکی است از تولستوی، ترجمهٔ عبدالرحیم خلخالی، به نام **به یکدیگر نیکی کنید** که موجب سوء ظن شدید مأمور می‌شود و آنرا به دقت بررسی می‌کند. پیشه‌وری می‌گوید خدا را شکر که مامور زبان روسی نمی دانست و الا با کتاب های دیگر چکار می‌کرد.

یادداشت های زندان پیشه وری وقایع آذربایجان را در بر نمی گیرد و پیش[۱۱]

از پایان شرحی که در بارهٔ روحیات و حالات یکی از مامورین زندان یعنی آجودان یزدی نوشته است قطع می شود و از بقیهٔ یادداشت هم ظاهراً اثری برجای نمانده است. این خاطرات، در صفحاتی اندک، نه تنها آراء فلسفی و سیاسی نویسنده بلکه یکی از دقیق ترین توصیف هایی را که در بارهٔ زندان قصر نوشته شده شامل می‌شود. از نکات قابل توجه این که علی رغم باور عمومی به نظر میرسد که پیشه‌وری مایل نبود آذربایجان را کاملاً از ایران جدا کند، بلکه معتقد به استقلال آذربایجان در چهارچوب ایران بود.[11]

از میان خاطرات گوناگون و متعدد مربوط به یک سال حکومت فرقه دموکرات درآذربایجان معرّفی چند نوشته بجاست. ***گوشه ای از خاطرات نهضت ملی آذربایجان*** به قلم دکتر سلام‌الله جاوید، وزیر کشور پیشه‌وری و استاندار آذربایجان، کتاب کوچکی است که درسال ۱۳۵۸ نشر یافته و از چند جهت جالت به نظر می رسد. نویسنده خاطرات خود را در هشتاد سالگی، پس از انقلاب اسلامی چاپ کرده و با استفاده از آزادی بیان درچندماه نخستین پس از انقلاب به طرح مسائل گوناگونی پرداخته است. دکترجاوید که پس از تحصیل در مدرسه ایرانیان باکو به ایران آمد و در جریان انقلاب گیلان توسط حیدرخان عمواوغلی برای کارهای تشکیلاتی به تبریز فرستاده شد، شکست نهضت جنگل و قیام خیابانی رادرعدم اتحاد بین رهبران و شخصیت‌ها می‌داند و می‌نویسد: «حزب توده با تمام وسعتش بازهم در نتیجه اختلاف نظرهای داخلی و جناح های مختلف در کادر رهبری به وضع فعلی درآمد. در وقایع آذربایجان خوشبختانه اختلاف شدید پیش آمد نکرد اگرچه بعضی از عملیات پیشه‌وری مستبدانه و بدون مشورت انجام می‌شد ولی با گذشت این جانب و مرحوم شبستری موضوع منتفی می‌گردید و سقوط در نتیجه سیاست بین‌المللی و تقاضای زمان پیش آمد کرد.» (ص ۳۷) به عقیده جاوید اگر حمایت‌دولت های انگلیس و آمریکا نبود قوای دولتی به آذربایجان حمله نمی‌کرد. خاطرات دکتر جاوید که در دوران هشت ماههٔ زندان نوشته شده، چند ماه پیش از بیست و یک آذر ۱۳۲۵ را در بر می‌گیرد و وضع تبریز را در آن چند روز فرار فرقه تا آمدن قوای دولتی به خوبی شرح می دهد.

خاطرات‌یکی ازاعضای حزب توده، که وقایع آذربایجان را نیز در برمی‌گیرد، ***از انزلی تا دوشنبه: یادمانده های تلخ و شیرین روزگار*** نوشتهٔ محمد روزگار است (آرش، استکهلم، ۱۹۹۴). نویسنده درسال ۱۳۰۳ از پدر و مادری آذربایجانی در انزلی متولد می‌شودو بعد از شهریور ۱۳۲۰ به رانندگی کامیون های امریکایی، که

حامل آذوقه و مهمات برای روسیهٔ شوروی از جنوب به شمال ایران بودند، مشغول می‌شود. درو‌قایع آذربایجان داوطلبانه به حکومت پیشه‌وری می‌پیوندد وی تشکیلات و قوای فرقه را به دقت شرح می‌دهد و می‌گوید که در «اثر نادانی و بیسوادی و ترسو بودن، مخصوصاً اراده و شخصیت نداشتن عده ای از رهبران فرقه» حکومت از هم می پاشد و مقاومتی نمی‌شود در صورتی که مقابله با قوای دولتی کاملاً میّسر و عملی بود. او پیشه‌وری را در شکست فرقه مقصر نمی‌داند و از قول یکی از فدائیان که در تبریز بود می گوید «چند روز پیش، پیشه‌وری و چند نفر از رهبران طراز اول فرقه را برای مذاکرات به شوروی دعوت می‌کنند همین که پیشه‌وری پایش به آن ور مرز می رسد، به قوای فرقه و مسئولین آن دستور عقب‌نشینی داده می شود » (ص ۸۵)

نویسندهٔ این خاطرات نیز تنها به ذکر وقایع سیاسی قناعت نمی کند و به شرح برخی از مسایل شخصی و عاطفی هم می پردازد به عنوان نمونه، فصلی از کتاب به عشق او به مریم، دختر کردی که به اتهام جاسوسی دستگیر شده است، اختصاص دارد

اثر دیگری که خاطرات همین دوره و سال های بعد از آن تا ۱۳۲۹ را دربرمی‌گیرد به قلم گنجعلی صباحی و به آذربایجانی است به نام ***اوتن گونلری*** [روزهای گذشته من] استاد صباحی که از ادیبان و نویسندگان آذربایجان بود در ۱۲۸۵ در یکی از دهات اطراف مرند زاده شد و در ۱۳۷۲ درتهران درگذشت وی که آثار مختلفی از قبیل نقد ادبی و مجموعه داستان دارد در "***اوتن گونلریم***" به توصیف حوادث زندگی خود می‌پردازد سرنوشت او از ۱۹۱۴ آغاز می شود، از سالی که پدرش مثل هزاران کارگر دیگر ایرانی برای کار به قفقاز می رود و در آن سوی ارس در معادن مس گده بک کار می کند و خانواده خود را نیز به آنجا می برد صباحی در شهر گنجه دبیرستان را تمام می کند و در ۱۹۳۲ از دانشگاه باکو دکترای ادبیات می گیرد و به عنوان استاد در آن جا تدریس می‌کند. چندی بعد گرفتار می شود و با پدر و خانواده خود هشت سال در زندان های سیبری به سر می برد و سرانجام در ۱۹۴۵ موفق به بازگشت به ایران می‌گردد. پس از حکومت پیشه‌وری بار گرفتار زندان و تبعید می‌شود صباحی به عکاسی علاقمند بوده و در مراحل مختلف زندگی در سیبری، تبریز، تهران از آن استفاده کرده و مدت پانزده سال در تبریز مغازهٔ عکاسی داشته است. او مدتی در حبس و سپس مدتی هم در تبعید در خرم آباد لرستان می‌گذراند و عاقبت در۱۹۵۰ (۱۳۲۹) آزاد می شود و به تهران می آید و مدت

پانزده سال هم با دوست خود، شاعر آذربایجانی سهند قراچورلو در یک شرکت تجارتی کار می کند. سال های گذشته من در سال های آخر سلطنت شاه و آمدن خمینی با امید به آینده‌ای روشن پایان می یابد سبک صباحی در نوشتن ساده، سلیس و فوق العاده دلنشین است.

نه مصاحبهٔ غلامحسین ساعدی در مجموعهٔ تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد و نه سه سفرنامهٔ مرتضی نگاهی را می توان به معنای اخص کلمه سرگذشت نامه دانست با این همه چون هردو گوشه هایی از زندگی این دو نویسندهٔ آذربایجانی رادربر می گیرند و به برخی رویدادهای زادگاه آنان اشاره دارند در خور معرفی‌اند غلامحسین ساعدی زاده تبریز بود(۱۳۱۴) و دانشکده پزشکی را هم درهمان شهر به پایان رساند. وی به اغلب نقاط ایران سفر کرده بود و به گفتهٔ خودش «وجب به وجب این مملکت را» می شناخت. مصاحبه با ساعدی که در آخرین شماره *الفبای* چاپ پاریس پس از مرگش در ۱۹۸۵ چاپ شده اثر فوق‌العاده جالب و ارزنده ای است و خاطرات او از دوران پیشه‌وری، دوره مصدق، فعالیت های ادبی‌اش درتهران و اندکی ازدوران انقلاب را دربر دارد مصاحبه او برای مجموعهٔ تاریخ شفاهی هاروارد گویای سبک بی تکلف و نیز شرح طبعی او است در مصاحبه اش می گوید «یک بچه بودم من و توی سازمان جوانان دموکرات کار می کردم که به صورت مخفی درآمده بود. مسئول سه تا روزنامه بودم یکی به اسم **فریاد** یکی به اسم **صعود** . و یک روزنامه سوّمی بود به اسم **جوانان آذربایجان** که مسئول همه کارشان من بودم از «بای» بسم الله تا «تای تمّت» را بنده می نوشتم» در بارهٔ مخالفت فرقهٔ دموکرات با دکتر مصدق می گوید که آن‌ها اورا به عنوان یک ناسیونالیست و کلا یک رهبر ملّی که روی پای خودش باشد قبول نداشتند. ساعدی احساس گناه می‌کرده که در آن روزگار علیه مصدق شعارهایی داده است از همین رو، به جبران گناه، نطق های مصدق را گردآورده و مقدمه ای مفصل بر آن ها نوشته است. باآن که در دوران حکومت فرقه دموکرات در آذربایجان سنّی نداشته از رویدادهای آن دوران و محیط روشنفکری تبریز در دههٔ ۱۳۳۰ تصویری جالب به دست می‌دهد و از چگونگی همکاری خود با سازمان چریک های فدائی خلق در بدو پیدایش آن سخن می گوید با صمد بهرنگی پس از آشنایی در یکی از کتاب‌فروشی های تبریز دوست می‌شود و در نشر آثارش به ویژه **ماهی سیاه کوچولو** او را یاری می دهد. خاطرات ساعدی از دوران خدمت سربازی، دوستی‌اش با جلال آل احمد، و اختلاف نظرش با او، بازکردن مطب در تهران، درگیری های گوناگون با ساواک،

فعالیتش در کانون نویسندگان و دیدارش، همراه با تنی چند نویسنده دیگر، از آیت‌الله خمینی از بخش های بسیار جالب مصاحبهٔ اوست.

کار نویسندگی مرتضی نگاهی، که زادهٔ سراب است، پس از مهاجرت به آمریکا آغاز شده. او در *یاد یار و دیار: سه دیدار از ایران* (لوس آنجلس، ۱۹۹۶) سفرنامه نوشتن در بارهٔ وطن را چنین توصیف می کند:

رسم بر این بوده که سفرنامه نویسان گزارش سفرشان را به سرزمین های ناشناخته یا کمتر شناخته شده بنویسند. با این حساب سخن گفتن و نوشتن از زادگاه و زادبوم غریب می نماید. امّا باید به خاطر داشت که ایران امروز و ایرانی که بیشتر ما به هنگام انقلاب ترکش کردیم دو کشور و دو جامعهٔ متفاوت اند. جامعهٔ ایران به معنای دقیق کلمه "زیرو رو" شده است. چیزهایی که "زیر" بودند "رو" آمده اند و چیزهایی که "رو" بودند "زیر" رفته اند. وانگهی، این ایران با آن ایرانی که ما در ذهن خود ساخته و پرداخته ایم و با آن زندگی می کنیم اندک شباهتی ندارد. (ص ۳)

نگاهی، هنگام سفر به تهران، تبریز و سراب، خاطرات ایام کودکی و جوانی خود را با مشاهداتش، به نثری لطیف و روان، در می آمیزد و گذشته و حال را پا به پای هم شرح می دهد. وصف هایش از روحیات مردم و محیط سیاسی و اجتماعی ایران گیرا و جاندار است. در فصلی با عنوان «تبریز تب زیر بیست» می نویسد:

نزدیکی های تبریز در ایستگاه پلیس راه توقف می کنیم تا پاسداری با نگاهی پر از سوء ظن براندازمان کند وسپس اجازهٔ حرکت بدهد. و اینک تبریز شهری که سال ها دوستش داشته ام و هنوز هم از دیدن آن خاطرات دانشجویی برایم از نو زنده می شوند. از محوطهٔ ترمینال و جلو زندان و دانشگاه می گذریم از هرکدام صدها خاطره دارم تا به مرکز شهر برسیم، ترافیک چندبار گره می‌خورد. شعارهای دیواری طبق معمول ضد آمریکا، ضد اسرائیل، ضد عرب، ضد شرق، ضد منافق، ضد سلمان رشدی، ضد لیبرال ها، ضد ویدئو و ضد بد حجابی است. گاهی خوش خط، گاهی بدخط، گاهی به ترکی، گاهی به فارسی و حتی گاهی به انگلیسی. مغازه ها پرو پیمان و مردم پخش خیابان ها هستند و غلبه البته با جنس مذکر است با تک و توکی زن چادری. اسامی ترکی مغازه ها هم بیشتر شده است. تئاتر رینا و قدیمی شیر وخورشید را خراب کرده اند و به جای آن در اطراف «ارک» مصلای بزرگی‌ساخته‌اند برای آیین عبادی ـ سیاسی نماز دشمن شکن جمعه. امروز که جمعه نیست،

نمار حمعه ای هم در کار بیست مقابل مصلای بزرگ از ماشین پیاده می شوم و ساکم را به‌دوش می‌اندازم و به سوی چهار راه شهناز سابق که هتل آسیا در آنجاست، می روم آحیلی "تواضع" سر جای خود باقی است صفحه فروشی "موریکال" تعطیل شده و مغازه های پوشاک و احساس الکتریکی همچنان پرو و پیمان به نظر می رسد فقط چندتا صفر به قیمت‌های احناس اضافه شده است همین! (صص ۶۳-۶۴)

در این نوشته، باید به خاطرات منظوم نیز، که باخاطرات سیاسی و شخصی تاحدی متفاوت اند، اشاره کرد. از بهترین نمونه ها در این زمینه، دو سرودهٔ زیبای شاعر بزرگ آذربایجان محمدحسین شهریار است: "ای وای مادرم" و "حیدربابایه سلام". "ای وام مادرم" یکی از اشعار سبک نو شهریار است که در آن شاعر تأثرات حاصل از مرگ مادر را به نحو مؤثری تصویر می کند -در این قطعه، مادر شاعر گویی حتی پس از مرگ خود نیز با همهٔ عواطف و احساسات مادرانه مراقب فرزند خویش است و در آن رویدادهای گذشته به همراه یادها و یادبودها در مراسم خاک سپاری مادر درهم می آمیزند.

"حیدربابایه سلام" نه تنها از شاهکارهای شهریار و از اشعار بلندپایه ادبیات ترک، «بلکه اثری است که می تواند در ادبیات عمومی جهان جایگاه بلندی داشته باشد.»[۱۲] با آن که این منظومه لااقل سه بار به شعر فارسی ترجمه شده است، زیبائی وزن، رقّت کلام و ریزه کاری هایی که در منظومهٔ اصلی وجود دارد در آنها دیده نمی شود.

به گفته خود شهریار خاطرات کودکی او اول در "هذیان دل" جلوه گر شده و سپس روایت کامل شده آن به زبان آذربایجانی در منظومهٔ "حیدربابا" نقش گردید. به گفتهٔ شاعر، وی پس از آمدن به تهران، در سال ۱۳۲۰، و براثر طول اقامت در این شهر به سبب بیماری، «با لهجه محلی دهات آذربایجان حاجته با لطائف و تعبیرات آن تقریباً بیگانه» می شود. ولی وقتی که مادر برای مراقبتش می آید « به تاثیر نفوذ سحر آمیز مادر و بازگویی های گذشته ها، قصه های دلکش دوران کودکی» در ذهن او جان می گیرند. نکته جالب توجه اینکه شهریار تحصیلاتش به فارسی بود و به زبان مادری خود تعلیم ندیده بود. بدین جهت، پرداختن به شعر آذری و آفریدن شاهکاری بدین لطافت و ظرافت واقعاً حیرت آور است. عروض فارسی با عروض آذری و خصوصیات فونتیک آن سازگار نیست و وزن طبیعی شعر آذری بر شماره هجا هاست و قسمت اعظم اشعار شفاهی و عامیانه مردم آذربایجان بر پایه هجاها نهاده شده است. از

زمان‌های بسیار قدیم "عاشق ها" یا شاعران دوره گرد اشعار خود و خاصه "بایاتی‌ها" را براین سبک نوشته اند. "حیدر بابایه سلام" نیز عبارت از ۷۶ قطعه است. هر قطعهٔ آن عبارتست از پنج مصراع که سه تای اولی و دو مصراع آخری باهم قافیه اند

"حیدربابا" کوهی است نزدیک ده خشکناب آذربایجان که گهواره خاطرات ایام کودکی شهریار است و به گفته خودش آنرا به عنوان ناظری دایمی بر حوادث تاریخ و ضبط کننده اعمال مردم می داند و «نیز می تواند ناله های شاعر را در آسمان ها منعکس کرده و به گوش آفاق برساند» (مقدمه، ص ۳) این منظومه نظم و توالی خاصی ندارد شاعر خاطرات تلخ و شیرین خود را در آنها ریخته است و در عین حال فلسفه زندگی، فریفته شدن به ظواهر و «دلدادگی به ندای تمدن دروغین» را در قالب آن ها بیان می کند

یحیی آرین پور در بارهٔ این منظومه چنین می نویسد

شاعر دراین اثر جاوید به گنجینهٔ زبان آذربایجانی دست برده و گوهر تابناکی از اندیشه های پاک انسانی برای هموطنان خود به ارمغان آورده است در این شعر، طبیعت پرشکوه و فیاض آذربایجان، باهمهٔ زیبائی های خود، توصیف می‌شود و تابلوها و مناظر بسیار بدیعی از آب های روان، کوههای برف اندود و سر به فلک کشیده، بهار و نخستین گل های بهاری، چمن های شاداب و سر سبز، جالیزها و باغ های میوه، مزارع پر برکت، رمه های گاو و گوسفند، طلوع سحر و غروب آفتاب در پیش چشم خواننده گسترده می شود به افسانه ها، ترانه ها، امثال، تعارفات، متلک ها، مراسم جشن و سور و عزا، سنن و عقاید تاریخی و مذهبی، هنر کشاورزی، خوراک و پوشاک ، داد و ستد و خانه و زندگی روستایی آذربایجانی اشاره می رود شاعر راستی و همّت ، جوانمردی و حمیّت، پاکدامنی و عفّت را می ستاید از فساد و جنایات روز افزونی که زائیدهٔ تمدّن غرب می داند، ناله می کند و به یاد سعادت گمشده و جوانی از دست رفته اشک حسرت می ریزد.[۱۴]

هرچند که ترجمه های "حیدربابا" نشان دهنده زیبایی اصل آن نیستند، به عنوان نمونه دوقطعه از ترجمهٔ بهمن فرسی را نقل می کنیم

حیدربابا راه من، از کوی تو کج افتاد
عمرم گذشت و دیر شد، اومدنم پانداد
نفهمیدم چطوری، خوشگلاتو کی پر داد

عافل که بر سر راه، خم ها و خم شدن هاست
هم مرگ و هم جدایی، کژ رفتن و گمشدن هاست

حیدربابا تو چشمه ، مرّه و بوی پونه
سرجالیر چشیدن، خیار و هندوونه
نبات سمید و سقز، ار پیله ور، در حونه
الانشَم تو دهن، رنده س و مزّه میده
یاد روزای رفته، قلبمو لرزه میده[۱۴].

منظومهٔ "حیدربابایه سلام" ، که برای بار اول در سال ۱۳۳۲ چاپ شد و بخش دوم آن، حاوی ۴۹ قطعه دیگر، درسال ۱۳۴۵ نشریافت، بر شعر معاصر آذری در آذربایجان تاثیری عمده گذاشت علاوه بر اشعاری که به سبک ها و شیوه‌های مختلف به تقلید آن نوشته شدند، چند خاطره منظوم نیز در سال های اخیر انتشار یافته اند یکی از آنها سروده ای از شاعر معاصر حامد ماکوئی است که تحت عنوان *خاطره لر* که به صورت قطعات چهار مصراعی در سال ۱۳۷۰ در تبریز انتشار یافته و خاطرات ایام کودکی و جوانی شاعر را در بر می گیرد

نتیجه گیری

در بیان خصوصیات عمدهٔ خاطرات مربوط به آذربایجان و آذربایجانی ها باید گفت که اولاً این نوع آثار قدمت زیادی ندارند همانطور که خاطره نویسی در ایران نیز سابقه زیادی ندارد و به صورت یک نوع ادبی در قرن حاضر مطرح شده است در ثانی، خاطرات مربوط به آذربایجان را می توان به سه نوع عمده تقسیم کرد اول خاطراتی از قبیل *زندگانی طوفانی تقی زاده، زندگانی من کسروی و خاطرات ساعد مراغه ای* این گونه خاطرات، به استثنای ارتباطشان با برخی وقایع تاریخ آذربایجان، فرق عمده ای با سایر خاطرات یا سرگذشت نامه هایی که در سایر نقاط ایران نوشته شده اند ندارند دوم سرگذشت هایی هستند که یا به ترکی آذری نوشته شده اند و یا به نحوی بیشتر از خاطرات نوع اول با زبان و خصوصیات محلی مربوط می شوند مانند خاطرات گنجعلی صباحی یا مصاحبه غلامحسین ساعدی. می توان گفت خاطرات نوع دوم از زمان پیشه‌وری به بعد تا حدی مرسوم شده. این خاطرات عمدتاً به تحولات اجتماعی و سیاسی آذربایجان

در دوران معاصرمی پردازند. گرچه گرایش به نوشتن خاطرات به زبان آذربایجانی پس از انقلاب اسلامی در ایران مرسوم شده، نوشتن خاطرات به این زبان در آن سوی مرز از اواخر قرن نوزدهم شروع شده بود و نمونه های جالب و ارزندهٔ بسیاری از آن تاکنون در جمهوری آذربایجان به چاپ رسیده است. در این مقاله از خاطرات نوع اخیر فقط به یک نمونه اشاره شده است که مستقیماً به وقایع آذربایجان ایران مربوط می شد. نوع سوم، خاطرات منظوم است که در فارسی نیز نمونه های جالبی از آن وجود دارد و عموماً داستان سفر شاعر است به گذشته و جستجو در ایام از دست رفته. "سلام به حیدر بابا" را باید نمونهٔ درخشان این نوع دانست

پانوشت ها:

۱ محمدتقی زورانچی، *حرفی از هزاران کاندر عبارت آمد*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۳

۲ درمورد شرح این وقایع ن ک به *نامه هایی از تبریز* گرد آورده ادوارد براون، ترجمه و تحشیه حسن جوادی، خوارزمی، ۱۳۵۱

۳ مقصود "انجمن اسلامیه" است در محله دوه چی مقابل بازارچهٔ سرخاب مؤسس این انجمن میرهاشم دوه‌چی، و غالب اعضای آن از سادات اردبیل و سایر هم مسلکان خود او بودند. *همان*، ص ۳۱

۴ نگارنده سه سال پیش از فوت مرحوم تقی زاده ایشان را در مؤسسه مطالعات ایرانشناسی بریتانیا درتهران دیدم و درباره نسخه خطی کتاب *نامه هایی از تبریز* گرد آورده براون که آن وقت مشغول ترجمه اش بودم از ایشان سؤال کردم. بکلی دراین باره اظهار بی اطلاعی می کردند شاید در اواخر عمر نامه هایی را که از تبریز برای ایشان فرستاده شده بود از خاطر برده بودند

۵ سلیمان محسن، درفروردین ۱۳۰۱، درمجلس شورای ملی هنگام طرح اعتبارنامه محررالسلطنه اورا قاتل خیابانی می خواند. باقر عاقلی، *روز شمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹. امّا خیابانی در یکی از نطق های خود آذربایجان را "حرزِ لاینفک" ایران می‌خواند، *همان*، ص ۴۳۸

۶ احمد کسروی، *زندگانی من*، شرکت کتاب جهان، پیدمونت کالیفرنیا، ۱۹۹۰، ص ۹۹

۷ محمد ساعد مراغه ای، *خاطرات سیاسی محمد ساعد مراغه ای*، به کوشش باقر عاقلی، تهران، نشر نامک، ۱۳۷۳، ص ۱۳

۸. *همان*، ص ۳۱

۹ نسخهٔ نگارنده چاپ ۱۳۵۸ است بدون اسم ناشر. ترجمه آذربایجانی این یادداشت ها به

اضافهٔ گزیده آثار پیشه‌وری به نام "سچلمیش اثرلر" به اهتمام احمد امین زاده و امیرعلی لاهرودی، در باکو به سال ۱۹۸۴ در ۴۳۰ ص چاپ شده است.

۱۰. به گفتهٔ خواهر پیشه‌وری که در باکو زندگی می‌کند پیشه‌وری کتابخانه بسیار بزرگی داشته است. پس از مرگ او چند هزار جلد کتاب این کتابخانه را دانشمند آذربایجانی، میرزا ابراهیم اوف که به دولت وقت وابسته بود تصاحب می کند. به نقل از «سفرنامهٔ فؤاد میثاق به آذربایجان و آسیای مرکزی» که قرار است توسط دانشگاه مونترآل چاپ شود.

۱۱. ن ک به فصل مربوط به «مسئلهٔ مختاریت و انجمن ایالتی،» *پیشه وری نین سچیلمیش اثرلری*، باکو آذر نشر، ۱۹۸۴، ص ۳۰۵.

۱۲. احمد آتش، *مقدمه بر کتاب شهریار و سلام بر حیدربابا*، آنکارا، ۱۹۶۴.

۱۳. یحیی آرین پور، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴، ص ۵۱۸. این قسمت از مقدمهٔ مرحوم عبدالعلی کارنگ بر حیدربابایه سلام گرفته شده است.

۱۴. بهمن فرسی، *سلام به حیدربابا*، برگردان به شعر فارسی همراه با متن ترکی، لندن، ۱۹۹۳.

احسان یارشاطر

نگاهی به دانشنامه های فارسی معاصر

۳- دائرة المعارف بزرگ اسلامی

این دائرة المعارف مفصل ترین و همچنین مهمترین دانشنامه ایست که در ایران معاصر بنیان گرفته نیز باید گفت که در هیچ یک از کشورهای اسلامی دانشنامه ای به این تفصیل بنا نهاده نشده و طبعاً باید آنرا یکی از پدیده های سودمند و مشکور ایران پس از انقلاب بشمار آورد. تاکنون شش جلد از این *دائرة‌المعارف* از "آب" تا «احمدبن عبدالملک» در نزدیک به ۴۵۰۰ صفحه در قطع رحلی دوستونی با کاغذ و حروف مناسب به طبع رسیده است.

بخلاف غالب دانشنامه هائی که درایران منتشرشده یا می‌شوند این *دائرة المعارف* دچارعسرت مالی نبوده است و از اینرو توانسته نه تنها عدهٔ زیادی از دانشمندان و دانش پژوهان ایران در رشته های مختلف را در خدمت خود به کار بگمارد و از مقالات آنها برخوردار شود، بلکه مهمتر آنکه توانسته است وسائل پژوهش و تحقیق را نیز در اختیار این دانشمندان قرار دهد. این وسائل یکی تأسیس کتابخانه ایست که بنا به گفتهٔ مدیر مسئول *دائرة المعارف* در طی مصاحبه ای با علی دهباشی، نزدیک به ۲۸۲,۰۰۰ جلد کتابهای چاپی به‌زبانهای فارسی و عربی و زبانهای عربی، بیش از ۱۷۸۷ جلد کتابهای خطّی، بالغ بر۷۲۶۲ جلد نسخ عکسی و حدود ۱۱۰۰ حلقه میکروفیلم از اسناد و نسخه های خطی و بیش از ۱۰,۰۰۰ برگ اسناد و فرامین و نامه های تاریخی گرد آورده است (مجلهٔ *کلک* ۵۵-۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳، ص ۱۵۶).

از این رو *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* بخلاف معمول دانشنامه ها تنها متکی به تحقیقات شخصی مولفان نیست بلکه مقالات آن بیشتر نتیجهٔ تحقیقاتی است که در مرکز دائرة المعارف یا با استفاده از منابع آن نوشته می شود، و از این حیث شبیه "انستیتو" های شوروی سابق است که درآنها عده ای به کار پژوهش اشتغال داشتند (و هنوز هم اکثراً دارند) با این هدف که نتیجهٔ تحقیقات خود را آمادهٔ چاپ نمایند (هرچند بطور معترضه باید گفت که در بسیاری از این انستیتوها به تدریج روحیهٔ اداری جای روحیهٔ علمی را گرفته بود و آثاری که برای چاپ از آنها بیرون می آمد رو به تنزّل داشت و کار آنها به علّت دولتی بودن آن مؤسسات در شوروی و فقدان مسئولیتهای شخصی و نظارت جدّی و صمیمانه غالباً صورت "رفع تکلیف" بخود می گرفت و رسالات و مقالات سطحی به بار می آورد که عموماً اطالهٔ کلام و لقلقهٔ زبان آنها جلب نظر می کرد. استثناهای آنرا در علوم انسانی بیشتر در باستان شناسی و تاریخ ملل باستان می‌شد دید. اما در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، چون مؤسسه ایست شخصی که فردی برآن نظارت کلّی دارد و مراقب هدفهای آن است و همچنین از آنجا که نتیجهٔ این پژوهشها باید بصورت مقالات در طی مجلّدات منظّمی به طبع برسد، این خطر بروز نکرده است)

مدیرمسئول و بنیان‌گذار *دائرة المعارف* آقای محمد مهدی کاظم موسوی بجنوردی است که مدتی پس از انقلاب به‌کار سیاست و نمایندگی مجلس اشتغال داشت. سپس از آن بازگشت و به‌کار علم روی آورد. از سرعتی که در انتشار مجلّدات *دایرة المعارف* مشهود است و از فرصتی که برای تحقیق و تألیف دراختیار نویسندگان قرار می گیرد پیداست که سرپرست *دائرة المعارف* مدیری است صاحب‌هدف و مدبّر و هم‌چنین دانش پرور و کمال جو. بی شک خصوصیات فکری و اخلاقی وی بیش از هر عامل دیگری درکیفیت این *دائرة المعارف* مؤثر بوده است.

از سال ۱۳۶۵ *دائرة المعارف* به ساختن بنای بزرگ و تازه ای در شمال شهر تهران (ظاهراً در شمیران) برای جا دادن کتابخانه و محل کار محققان و پژوهشگران وکارمندان و نیز یک رشته فعالیتهای جنبی‌مثل صحّافی و عکاسی، در زمینی به وسعت ۷۰,۰۰۰ مترمربع، دست‌زده است و به شرحی که در مصاحبهٔ مجله *کلک* آمده مشتمل بر طرحی بسیار مفصل است که مظهری از برنامه‌های بلندپروازانهٔ مدیر مسئول *دائرة المعارف* به شمار می‌رود. روزی که این ساختمانها به‌پایان برسد، یکی از مجموعه عمارات مهم کشور به‌شمار خواهد آمد

و از جمله جا برای حدود سه ملیون کتاب چاپی در مخازنی که ۱۴،۰۰۰ متر مربع زیر بنا خواهد داشت فراهم خواهد شد و «امکان استقرار بیش از ۹۰۰ محقق در این مجموعه را به نحو مطلوب فراهم خواهد نمود» (*کلک*، همان شماره، ص ۱۶۵)

دائرة المعارف دارای تشکیلات مفصل علمی و اداری و فنی است برای رشته‌های مختلفی که مورد نظر *دائرة المعارف* است بخش های جداگانه مرکب از یک رئیس و عده ای همکار وجود دارد. این بخشها که در عین حال نمودار رشته های مورد علاقهٔ *دائرة المعارف* و مباحث و محتویات آنست عبارت است از (با نام رؤسای هر رشته میان دو ابرو) ادبیات عرب (دکتر آذرتاش آذرنوش)، کلام و فرق اسلامی (محمد مجتهد شبستری)، تاریخ (صادق سجادی)، جغرافیا (دکتر عنایت الله رضا)، علوم (محمدعلی مولوی) فقه و علوم قرآنی و حدیث (احمد پاکت چی)، فلسفه (دکتر غلامحسین ابراهیم دینانی)، عرفان (دکتر فتح‌الله مجتبائی)، هنر و معماری (محمدحسن سمسار)، حقوق (سید مصطفی محقق داماد)، مردم شناسی (علی بلوک باشی)، ادبیات فارسی (-) و زبان‌شناسی (-).[1]

بنا برآنچه درجلد ششم آمده آقایان حمید ابوطالبی و حسن انصاری و محی الدین انواری و محمدحسن تبریان و محمدجواد حجتی کرمانی و دکتر جواد حدیدی و محمد حاکی و دکتر شرف الدین خراسانی و مهدی رفیع و دکتر جعفر شعار و دکتر علی اشرف صادقی و هادی عالم‌زاده و محمد مجتهد شبستری و عنایت الله مجیدی و صمد موحد در شورای مدیران بخشها و مشاوران شرکت دارند.[2] بودن نام هیچ زنی درین میان حکایت از وضع نامتقارن آموزشی و علمی در جامعه دارد (تفصیل تشکیلات علمی و فنی و اداری *دائرة المعارف* را در *کیهان فرهنگی*، شمارهٔ ۱۲۷، تیرماه ۱۳۷۵، «ویژهٔ دائرةالمعارف‌ها و دانشنامه ها»، صص ۱۰۳-۷۳، که شامل مصاحبه ای با مدیران یک یک بخش‌هاست، می‌توان یافت). برای آنکه میزانی از وسعت تشکیلات *دائرة المعارف* به دست داده شود کافی است درنظر آورد که تنها عدهٔ کارکنان و محققان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته که در جلد ششم به طبع رسیده بالغ بر ۳۷ نفر است

منابع مالی *دائرة المعارف* که باید امید داشت هر روز افزوده شود به درستی روشن نشده. ظاهراً مقداری اززمین های حاصلخیز گرگان که از طرف مقامات دولتی مصادره گردیده در اختیار آقای بجنوردی قرار داده شده و وی درآمد

کشت این اراضی را به تأسیس *دائرة المعارف* اختصاص داده است. درمصاحبهٔ مجلهٔ **تنهای سخن** (شمارهٔ ۵۹، اسفند ۱۳۷۳) آقای بجنوردی به برخی کمکهای دیگر دولت و موسسات دولتی نیز اشاره کرده است.

بطورکلی تأسیس ***دائرة المعارف بزرگ اسلامی*** و انتشار آنرا باید از وقایع مهم فرهنگی در ایران و همچنین دنیای اسلام شمرد. مقالات عموماً تفصیلی و مستندند و پیداست که در راهنمای تألیف مقالات ذکر منابع با جزئیات لازم (اگر نه کتباً، شفاهاً) تأکید شده است. طرز تنظیم مطالب و یادکردن مآخذ و آوردن منابع اطلاع در ذیل مقالات همه متأثر از روش دانشنامه های غربی و اصول دانشنامه نگاری اروپائی است و هرچند ممکن است تذکر این معنی در محیطی که پرخاش به غرب و تخطئهٔ آن شور و رونقی دارد خوشایند بانیان *دائرة المعارف* نباشد ولی درحقیقت انتخاب این روش از محاسن آن است چه دانشنامه‌نویسی بصورت مطلوب کنونی اصولاً از اموری است که ما از غربیان اقتباس کرده ایم و اگر اقتباس دوچرخه و ساعت و هواپیما و برق و بانک و بیمه و رادیو و رایانه موجب سرافکندگی نیست معلوم نیست چرا اقتباس شیوه هائی بهتر از روشهای خود ما در پژوهش و تألیف باید وهنی شمرده شود.

اینکه مقالات عموماً براساس مآخذ دست اول نوشته می شود از محاسن *دائرة المعارف* است، ولی اگر اعتقاد به استقلال علمی موجب شود که نتایج پژوهش دانشمندان خارجی مورد نظر قرار نگیرد، این نقصی در روش محسوب خواهد شد. کار علم از کار سیاست جداست. درسیاست، مثلاً، «نه شرقی و نه غربی» اگر عملاً هم میسر نشود به عنوان هدفی و کمال مطلوبی پسندیده و در خور پیروی است. اما دنیای علم یکپارچه است و در حقیقت‌جوئی شمال و جنوب و شرق و غرب وجود ندارد و عالمان حقیقی همه أهل یک وطن اند و پایبند یک اصل. انصاف این است که در سده های اخیر دانشمندان غربی از ما پرکارتر و دقیق تر بوده اند و از اینجاست که مثلاً کتیبهٔ بیستون قرنها درکشور ما بوده است و ما بخواندن آن کامیاب نشدیم اما دانشمندان غربی به همت و دانش خود این گره و نظایر بسیار آن را گشودند. همچنین ***تاریخ طبری*** که مهمترین تاریخ عمومی در عالم اسلام است همیشه در دسترس مسلمانان بوده است، اما چاپ انتقادی و درخور اعتماد آنرا محققان اروپائی انجام داده اند قرائت و انتشار آثار مانوی به زبانهای پارتی و پهلوی و سغدی و اویغوری و چینی و قبطی سراسر به همت استادان غربی صورت گرفته. حال اگر کسی تاریخ مانویان را تنها بر اساس اقوال مسلمانان و مسیحیان، حتی با تکیه بر

ابن‌ندیم و بیرونی و شهرستانی که هر سه بیر ار روی اطلاع و به انصاف سخن گفته اند، نویسد نوشتهٔ خود را از اطلاعات بسیار اصیل تر دیگری که درآثار عربی می توان یافت محروم کرده است و طبعاً مقالهٔ وی اعتبار علمی چندانی نخواهد داشت معنی استقلال علمی این نیست که مؤلفی ار رجوع به آثار عربی یا تحقیقات ژاپونی به عنوان اینکه نویسندگان آنها به دین اسلام مشرف نشده‌اند و یا حاکمان آنها سیاست استعماری داشته اند خودداری نماید معنی آن اینست که همهٔ مآخذ را درحد ممکن ار نظر بگذراند ولی به استقلال و انصاف در آنها داوری کند، به مسحور دانش ژرف و گستردهٔ دانشمندان فاضل عربی نشود و به تحقیر آنها را وظیفهٔ علمی خود نشمارد. اینها البته همه توضیح واضحات است ولی متأسفانه در محیط ملتهب فرهنگی ما چندان هم آشکار نیست در واقع یکی ار کمبودهای ***دائرة المعارف***، که هرچند عمومیت ندارد درخیلی ازمقالات دیده می‌شود، عدم توجه کافی به تحقیقات عربی و ذکرآنها ضمن مآخذ است چه، انکار نمی توان کرد که تنها تاریخ و معارف پیش از اسلام نیست که دانشمندان عربی با دقت و حوصله تحقیق کرده و برای ما آشکار ساخته اند، بلکه بسیاری از تحقیقات بایسته و اساسی دربارهٔ اسلام و کشورهای اسلامی نیز محصول کوشش آنان است، چنانکه نخستین چاپ تحقیقی آثار عمدهٔ اسلامی نیز عموماً توسط دانشمندان عربی صورت گرفته است. برای مثال، نه تنها چاپ اساسی ***تاریخ یعقوبی*** و ***تاریخ ابوالفداء*** و ***تاریخ ابن اثیر*** و ***تاریخ مقریزی*** و ***آثارالباقیه*** بیرونی و ده ها اثر عمدهٔ تاریخی دیگر و نیز مجموعهٔ آثار مهم جغرافیائی به‌زبان عربی درهشت جلد به اهتمام دوخویه (De Goeje) و ***احصاء العلوم*** خوارزمی و ***الملل و النحل*** شهرستانی و ***لسان العرب*** (چاپ Lane) و ***طبقات*** ابن سعد (چاپ Sachau) و ***صحیح*** بخاری (چاپ Krohl و Juynboll) و ده ها اثر مهم دیگر درهریک از رشته های اسلامی، به‌دست خاورشناسان انجام گرفته، بلکه عده‌ای ازوسائل ضروری تحقیق مانند *Geschichte der Arabischen Literatur* (تاریخ ادبیات عرب) اثر بروکلمان و *Concordance et indices de la tradition musulmane* (کشف الکلمات و فهرست احادیث اسلامی) اثر .Wensinck et al، نیز محصول کوشش آنان است.

اگر معدودی ار خاورشناسان با تعصب مذهبی به تحقیق تاریخ و فرهنگ اسلامی روی آورده اند و یا با مقاصد استعماری به شرق پرداخته اند (و این بیشتر مربوط به سده های ۱۸ و ۱۹ است و در سدهٔ ۲۰ ندرةً مصداق داشته) و یا نسبت به مسلمانان و فرهنگ آنان شوقی نشان نداده اند، این اجر اکثریت

خاورشناسان غربی را که با کنجکاوی علمی پا به میدان پژوهش گذاشته اند و عموماً نسبت به موضوع تحقیق خود علاقهٔ قلبی یافته و محبت ورزیده اند و گاه نیز مانند ماسینیون و کُربن و رودنسون کاسهٔ گرم تر از آش شده اند باطل نمی کنیم. اگر کسانی که در مقصر شمردن دیگران بجای خود تخصص دارند و درجامهٔ دانشگاهی مانند افراد عامی اسیر "توهم توطئه" اند و مسئولیت کوتاهیهای خود را به گردن خاورشناسان گذاشته اند و بجای آنکه اگر صادق اند با پژوهشهای مستند خود آثار منحرف غربی را از اعتبار بیندازند تنها به بدگوئی از آثار غربی بسنده می کنند، نباید ما را از راه راست دور کند و از حق شناسی باز بدارد. حق اینست که از آثار معتبر خاورشناسان بهره بگیریم و بهرهٔ خود را از آنان به درستی یاد کنیم و اگر در گفتار آنان نقصی یا اشتباهی هست به شیوهٔ علمی باز نمائیم و پژوهشهای آنان را تکمیل کنیم.

درمورد *دائرة المعارف* پیداست که ذکر منابع غربی را کسی منع نکرده است، با اینهمه این منابع غالباً کمتر از آنست که رجوع به آنها از محققان فاضل انتظار می رود. هم چنین در ذکر منابع غربی گاه حجبی نمودار است که شاید حکایت از تعارض وظیفهٔ علمی و رعایت شعارهای رایج فرهنگی دارد، وگرنه محتملاً منابع خارجی که ذکر می شود کمتر از آن است که نویسندگان مقالات به آنها رجوع کرده اند یا از آن آگاهند.

از طرفی باید توجه داشت که درین گونه دانشنامه های تحقیقی یکی از اموری که از مؤلفان مقالات انتظار میرود بدست دادن همهٔ منابع عمدهٔ اطلاع است، هرچند مؤلف خود به دیدن یا خواندن همهٔ آنها توفیق نیافته باشد به طور مثال درمقالهٔ سودمند و فاضلانهٔ "ابن مقفع" تعدادی منابع غربی ذکر شده ولی جای برخی منابع هم خالی است.[۳]

دائرة المعارف بزرگ اسلامی از لحاظ شمول مطالب شباهت زیادی به *دائرة المعارف* اسلام که حال به زبان انگلیسی و فرانسه در هلند چاپ می شود و نزدیک به اتمام است دارد و مثل آن بیشتر مبتنی بر شرح اعلام تاریخی و جغرافیائی و مباحث فقهی و کلامی و اصطلاحات قرآنی و نیز برخی اصطلاحات علمی و ادبی و فلسفی و عرفانی است و به مباحث علوم اجتماعی مثل جامعه شناسی و مردم شناسی و علوم سیاسی و مباحث اقتصادی و هم‌چنین علوم طبیعی مثل گیاه شناسی و جانور شناسی و نیز مسائل طبی کمتر توجه دارد. مثلاً جای مقاله ای دربارهٔ "آمار" و آمارگیری (که اهمیت آن درغالب کشورهای اسلامی بجا آورده شده) و کیفیت آن در این کشورها و همچنین جای مقاله ای دربارهٔ "آبله"

که تا چند دهه پیش از ابتلائات عمدهٔ کشورهای اسلامی به‌شمار می‌رفت حالی است نیز با آنکه **دائرة المعارف** مقاله ای در بارهٔ "ابیانه"، یکی از دهات کاشان درشمال نطنز، دارد، زبان آن را که کاملاً درخور توجه است و از گویشهای مرکزی ایران بشمار می رود مورد بحث قرار نداده هم چنین یکی از وجوه عمدهٔ تاریخ و فرهنگ ایران پس از مشروطیت یعنی روزنامه ها و مجلات عملاً از نظر دور مانده و استثناهای آن (مثلاً مقاله ای دربارهٔ **آریانا** مجلهٔ عمدهٔ افغانستان) معدود است و حال آنکه منابع این رشته فراوان است

از این گذشته عملاً بیشتر مباحث **دائرة المعارف**، غیر از اعلام تاریخی و جغرافیائی، محدود به دوره ایست که عالم اسلام وحدت سیاسی و اجتماعی داشت و جامعهٔ اسلامی جامعه ای پیوسته و خالی از علائق شدید ملی و تعصبات نژادی به شمار می آمد و این دوره جز درمورد مباحث شیعی عملاً به اوائل قرن هفتم (سیزدهم میلادی) و حملهٔ مغول و فروپاشی خلافت عباسی محدود می‌شود تحولاتی که در ادوار اخیر و بخصوص پس از نمود دول استعماری و تفرق ملل مسلمان روی داده است کمتر مورد بحث قرارگرفته مثلاً مقالهٔ سودمند "آئین دادرسی" (دوم، ۸۸-۲۸۰، به قلم سید مصطفی محقق داماد) فقط ناظر به قضا در اسلام و بر اساس آثار فقهای سلف است و درآن از تحولات آئین دادرسی در ایران و تونس و مصر و بنگلادش و مالزی و اندونزی و نیجریه و غیره ذکری نیست همچنین مقالهٔ "اجاره" (ششم، ۹۶-۵۹۳) اصولاً ناظر به قواعد مذکور درکتب فقه است و از تحولات و قوانین جدید آن در کشورهای اسلامی ذکری نیست و این خود مشکل دانشنامهٔ جامعی در بارهٔ کشورهای اسلامی را آشکار می‌کند. زیرا به راستی هم نمی‌توان انتظار داشت که تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را در یک رشته کشورهائی که از جاوه و سوماترا تا سواحل غربی افریقا با زبان ها و نژادهای گوناگون پراکنده اند و هرکدام سابقهٔ جدائی دارند و مسیر خاصی داشته‌اند بتوان در یک جا جمع آورد. اگر بنای **دائرة المعارف بزرگ اسلامی** بر اختصار بود شاید چنین مقصودی امکان پذیر می شد، چنانکه در بعضی دائرة المعارفهای جدید عربی به صورتی بسیار سطحی انجام گرفته است. اما با تفصیلی که این دائرة المعارف در بحث مطالب پیشنهاد خود ساخته ناچار است گسترهٔ مباحث خود را محدود کند تا[۹] از عهدهٔ تفصیل برآید. این ضرورت مباحث دینی را بیشتر در دوران تکوین اسلام و عصر شکوفائی آن و نیز در مضامین تشیع متمرکز می سازد.

با این حال در برخی زمینه ها این دائرة المعارف به مباحثی پرداخته که

ئرة المعارف اسلام از پرداختن به آنها باز مانده است. یکی از اینها عنوان
ارداون کتابهای مهم اسلامی است (مثلاً "آثار الباقیه" بیرونی و "آثار البلاد"
وینی و "آثار عجم" فرصت شیرازی و مقالهٔ سودمند «الاحکام السلطانیه» (به قلم
امرز حاج منصوری دربارهٔ دو کتاب با این عنوان تألیف ماوردی و ابن فراء
شم، ۷۸-۶۷۴). دیگر شرح حال خاورشناسان است مانند آدلر Adler، خاورشناس
انمارکی و اِته Ethee، فهرست‌نگار معروف و اتینگهاوزن Ettinghausen، مورخ
ر عالم اسلام.

آنچه تاکنون در دائرة المعارف به طبع رسیده عمده شرح اعلام تاریخی است،
ننانکه حدود یک چهارم از جلد اول و نزدیک یک چهارم از جلد دوم اعلامی
ست که با «آل ـ» شروع میشود و قریب صد و پنجاه صفحه از جلد دوم را شرح
ال ابراهیم های متعدد گرفته و سراسر جلد سوم و چهارم و صد و پنجاه
صفحه از جلد پنجم به اسامی که با «ابن» شروع میشود اختصاص یافته و بقیهٔ
لد پنجم و نزدیک دو ثلث جلد ششم به عناوینی که با «ابو» شروع می‌شود می
پردازد. عده ای مقالات در حرف «آ» و عدهٔ کمی مقالات در لابلای عناوین
راهیم و ابن و ابو و احمد به مطالبی از قبیل اصطلاحات دینی و سُوَر قرآنی و
باحث هنری و جز اینها پرداخته است.

نظر به تراکم اسامی خاص در آغاز حرف الف شاید اظهار نظر دربارهٔ
امنهٔ شمول دائرة المعارف و کیفیت مقالاتی که سابقه ای در آثار سنتی و شرح
حال رجال ندارند کمی زود باشد. از این گذشته دور نیست که دائرة المعارف با
تکمیل وسائل خود و رعایت نظر ناقدان بیش از پیش به تکمیل خویش بپردازد و
بر مزایای خود بیفزاید.

از نکات دیگری که می‌توان متذکر شد اینست که رعایت تفصیل و یا
اختصار نسبی در همهٔ مقالات انجام نگرفته مثلاً مقالهٔ «اتحادیهٔ عرب» (ششم،
۵۰۰-۵۴۹) با توجه به اهمیتش درکشورهای عربی و مسیر ناهموارش و نشان
داشتن آن از اختلاف این کشورها کوتاه به‌نظر می‌رسد. هم چنین مقالهٔ
«ابن‌ندیم» (پنجم، ۴۸-۴۳) چنانکه باید اهمیت او را اقلاً از لحاظ تاریخ ادیان و
آثار ایرانی آشکار نمی کند. مثلاً می گوید که ابن ندیم یکی از مهمترین منابع
دربارهٔ مانویان است ولی هیچ نمی گوید که چه مطالب درست و دور از تعصبی
دربارهٔ مانویان و آثار آنها آورده است ـ مطالبی که صحت و دقت آنها را
کشفیات جدید و بدست آمدن آثار اصیل مانوی تأیید کرده است. همچنین
می‌گوید که ابن ندیم اطلاعاتی دربارهٔ معتزله به دست داده که در مقایسه با

کتابهای مربوط به طبقات معتزله قابل توجه است، ولی به همین اکتفا کرده است در دائرة المعارفی به این تفصیل خواننده انتظار اطلاعات بیشتری دربارهٔ این بزرگترین کتابشناس عالم اسلام دارد. همچنین است مقالهٔ "آل نوبخت" (دوم، ۷۸-۱۷۷) به قلم زنده یاد عباس زریاب که معلوم نیست چرا با وجود تبحر او و اهمیت کم نظیر این خاندان در تدوین کلام شیعی به سمت کوتاه است گرچه بایدگفت که این اختصار را مقالهٔ "ابوسهل نوبختی" به قلم حسن انصاری، (پنجم، ۸۳-۵۷۹) جبران کرده است. اینگونه کم و کسرها طبعاً در هر دانشنامه‌ای پیش می‌آید و باید آنها را از استثناهائی شمرد که بخلاف قاعده پیش‌آمده است

نکتهٔ دیگری که بر *دائرة المعارف* می توان گرفت اینست که با وجود سعهٔ صدری که درآن مشهود است (مثلاً مقالهٔ ارزنده ای دربارهٔ "آتاتورک" به قلم محمدعلی مولوی: دوم، ۸۸-۸۵، دارد که به اعتقاد برخی ناقدان **دانشنامهٔ ایران و اسلام** نمی بایست نامش در دانشنامه های ایرانی یا اسلامی بیاید، چون «نه مسلمان بوده است و نه ایرانی») گاه به تعصباتی که در جو فرهنگی ایران حکمفرماست راه داده شده برای‌نمونه، باوجود تفصیل *دائرة المعارف*، از "احمدآباد"، قریه ای که آرامگاه دکتر مصدق در آن قرار دارد و به‌مناسبت تبعید وی به آن شهرت یافت، ذکری نیست همچنین درمقالهٔ "زبان آذری" (یکم، ۶۹-۳۵۹) از احمد کسروی که نخستین دانشمندی بود که این زبان را موضوع بحث و تحقیق قرارداد و اثر او در این باب هنوز مورد استفاده است ذکری به میان نیامده (و شاید به همین جهت است که مؤلف مقاله درج نام خود را روا ندانسته است) و حال آنکه اعتقادات اشخاص را باید از کارهای علمی آنها جدا گرفت، چنانکه اگر برفرض سیبویه یا خلیل ابن احمد در قرن اول هجری می‌زیستند و شمر را در واقعهٔ کربلا یاری داده بودند درست نبود که به این گناه از مقام فوق العادهٔ آنها، یکی در تدوین دستور زبان عربی و دیگری در تأسیس عروض تازی چشم پوشید

راه دادن به اینگونه ملاحظات گرچه ممکن است اثری را از انتقاد خشک اندیشان در امان ندارد، به اعتبار علمی اثر صدمه می‌زند با این همه باید انصاف داد که با درنظر گرفتن مقتضیات کنونی کشور *دائرة المعارف* عموماً جانب حقیقت‌جوئی را فرو نگذاشته است.

برخی نکته‌های دیگرنیز به نظر می‌رسد که اختصاص به این دائرة المعارف ندارد بلکه نتیجهٔ سنتی است که از دیرباز در آثار اسلامی و به تبع آنها در آثار خاورشناسان نیز راه یافته است. یکی‌از آنها عرب‌گرائی و عرب محوری مباحثی

است که تصور می‌رود به عالم اسلام تعلق دارد. مثلاً همهٔ آنچه که میان قبایل عرب جاهلی گذشته است، از نام بتهای آنها گرفته تا "ایام" آنها (یعنی جنگها و مقاتلات آنها) و نام هر قبیله و عشیره و تیره ای که صحرای عربستان را به وجود خود مزین کرده جزء تاریخ اسلام محسوب می‌شود، ولی سوابق ملل دیگری که گاه در تکوین تمدن و فرهنگ اسلامی بیش از خود عربها مؤثر بوده اند، از جمله ایرانیان و یونانیان و سریانیان و مصریان و شامیان، کمتر مطرح است، چنانکه در مقالهٔ سودمند " آتش" به‌قلم آذرتاش آذرنوش (یکم، ۹۵-۹۴) چهارده آتشی که اعراب در دوران جاهلی می افروختند شرح داده شده است و حال آنکه آتشهای متعدد بهرام و جز آنها در ایران از مباحث تحقیقات اسلامی شمرده نمی‌شود و اگر دو مقالهٔ «آتش در ایران باستان» و «آتشکده» بقلم دکتر احمد تفضلی نمی بود (که ظاهراً بیشتر به مناسبت فارسی و ایرانی بودن *دائرة‌المعارف* لازم تشخیص داده شده است) شاید مسکوت می‌ماند به طور کلی فقط تاریخ و مذهب و هنر اقوام جاهلی عرب است که جزئی از تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود سوابق ملل دیگر، مثلاً آرامی های عراق و سوریه که سنت ها و اعتقادات آنها درتحولات اسلامی تأثیر عمده کرد و برخی از آنها در نهضت‌ها و فرق اسلامی کوفه و بصره فرصت ظهور یافت (که شرح بسیاری از آنها را در *فرق الشیعة* نوبختی می توان دید) از مقولهٔ تحقیقات اسلامی بیرون دانسته می شود

از خاورشناسان، زنده یاد Marshall Hodgson در اثرسه جلدیش دربارهٔ اسلام و تاریخ اجتماعی و فرهنگی آن به نام *The Venture of Islam* دقیقاً به این مطلب توجه کرده است وی می نویسد که در قرن نوزدهم تغییری در دید و برداشت علمای اهل سنت پدید آمد که بخصوص با ضعف روز افزون دولت عثمانی و استقلال و رو آمدن مصر و اعتبار یافتن علما و مطبوعات مصری تقویت شد وموجب نظریهٔ تازه ای از تمدن اسلامی گردید که به‌موجب آن قرون اولیهٔ اسلامی و همچنین "شریعت" که ملازم آن بود اعتبار بیشتری در تحقیقات اسلامی پیدا کرد و تحولات بعدی اسلام که بیشتر با تمایلات ایرانی و عرفانی سر و کار داشت منحط شمرده شد « این دو جریان و تغییر جهتی که در آن مُضمر بود تحقیقات اسلامی را بیشتر متوجهٔ قرون نخستین اسلام و آثار و اسناد عربی نمود و بارورترین پژوهشهای علمی را در آنها متمرکز ساخت. راهی که از قاهره می گذشت شاهراه مطالعات اسلامی تلقی شد و راههای دیگر راههای فرعی و محلی محسوب گردید» (یکم، ص ۴۰).

و باز می گوید که این رویهٔ عرب گرائی و جانبداری از زبان و لغت تازی را

که اروپائیان به دلائل خاص خودشان برگزیده بودند تقویت نمود. از این دلائل یکی نیز نزدیکی اروپا به کشورهای مدیترانهٔ شرقی بود که همه عرب زبان بودند و برآموختن زبان عربی به‌عنوان زبان اساسی منابع تمدن اسلامی و توقف در آن تأکید می ورزیدند و زبان های دیگر کشورهای اسلامی را کم اعتبار جلوه می‌دادند. سپس هاجسن انتقاد خود را متوجه *دائرة المعارف اسلام* می‌کند و می‌گوید «این جانبداری از عرب گرائی و آنچه مربوط به زبان و لغت تازی است مکرر در مکرر درکتابها و مقالات [عربی] بازتاب یافته، از جمله در *دائرة المعارف اسلام* که بسیاری از مقالات آن بیشتر شرح حسهٔ لغوی عنوان عربی مقاله است تا معنا ومطلب آن، حتی اگرآن عنوان عربی مثلاً از فارسی گرفته شده باشد[مثل دستور و دیوان و مهرجان] و مطالب مربوط به مصر و سوریه را چنان ارائه می دهد که گوئی بر همهٔ عالم اسلام صادق اند» (همان، ص ۸ و بعد)

البته غرض این نیست که بحث در بارهٔ عرب جاهلی بیهوده است، چه تمدن و فرهنگ عرب جاهلی زمینه ساز ظهور اسلام بوده و برخی از رسوم و آداب آن مثل طواف کعبه و سایر مناسک حج از آئین های جاهلی است که پیغمبر اسلام ابقاء نموده است و در حقیقت درک اسلام و تاریخ و قوانین آن، خاصه سنت پیغمبر در مدینه و آیات مدنی *قرآن*، بدون توجه به منشاء و مولد حضرت محمد و فرهنگ جاهلی عرب امکان‌پذیر نیست، چنانکه Frank Peters، استاددانشمند دانشگاه نیویورک، قسمت عمدهٔ اثر تازهٔ خود به‌نام *Muhammad and the Origin of Islam* (محمد و منشاء اسلام، نیویورک، ۱۹۹۴) را بیشتر به توضیح و تشریح جامعهٔ جاهلی عرب و خصوصیات آن تخصیص داده است. غرض اینست که تعادلی باید برقرار داشت. اگر آئین اسلام از عربستان برخاسته تمدن اسلامی را بیشتر کشورهای دیگر پرداخته اند و مطالعهٔ تمدنهای پیش از اسلام این کشورها گاه همانقدر در درک تمدن اسلامی سودمند و لازم است که مطالعهٔ فرهنگ عرب جاهلی.

نکتهٔ دیگری که آنهم اختصاص به *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* ندارد بلکه دامن‌گیر غالب محققان آثار اسلامی است ملزم کردن خود به ذکر جد و آباء افراد گاه تا پشت پنجم و ششم و حتی نهم و دهم است، مثلاً: ابو راشد نافع بن ازرق بن قیس بن انسان بن أسد بن صبرة بن ذُهل بن الدول بن حنیفهٔ بکری وائلی از خوارج (سوم، ص ۴)؛ و یا ابن ماجد شهاب الدنیا والدین احمدبن ماجدبن محمد بن عمرو بن فضل بن دویک بن یوسف بن حسن بن حسین بن ابی معلق السعدی بن ابی الرکائب النجدی، دریا نورد عرب در قرن نهم (چهارم،

ص ۵۴۸)؛ و یا ابن تیمیه تقی‌الدین ابوالعباس احمدبن شهاب الدین عبدالحلیم بن مجدالدین عبدالسلام بن عبدالله بن ابی القاسم محمدبن الخضر الحرّانی الدمشقی الحنبلی، از علمای معروف اسلام (سوم، ۱۷۱). برای مثالهای دیگر میتوان آباء و اجداد ابن اشعث و ابن جوزی و ابن سعد (سوم، ۱۶، ۲۶۲، ۶۸۲) را ملاحظه کرد.

باید پرسید از این رسمی که در کتابهای تاریخ و تاریخ ادبیات و دانشنامه های غربی و اسلامی مرسوم شده و ریشه در علم رجال و رسم نسبنامه ها و سلسله اسنادات احادیث دارد چه فایده ای به‌دست می آید؟ اینکه جد هشتم ابن ازرق ذُهل بوده است یاچیز دیگر چه تأثیری درعالم علم یا ادب دارد آنهم وقتی که به این نسب نامه ها اعتماد چندان نمی توان کرد؟ جز درمواردی که احتمال اشتباه برود آیا نام بردن بیش از دو سه‌پشت واقعاً لازم است؟ هم چنین بحث های دور و دراز در اینکه فلان‌شاعر یا محدث روز پنجم شعبان مرده است یا روز ششم شوّال و یا کنیه‌اش ابوالعباس بوده است یا ابوالحسن چه دردی را علاج می کند؟ آیا مختصری در اینگونه مسائل (مگر در مجلات و آثار اختصاصی) کافی نیست؟ در بسیاری از دانشنامه ها غالب صفحاتِ سرگذشتِ صاحب اثری بیشتر صرف سوانح بی اهمیت زندگی وی می‌شود و حال آنکه اگر این افراد اهمیتی دارند مربوط به اثر آنهاست و حق اینست که بیشتر صفحات درشرح افکار و عقاید آنها و تحولات آرائشان و بخصوص صرف توضیح آثار آنها بشود. اینکه عطار در چه تاریخی وفات یافته، مغولی او را کشته است یا به مرگ طبیعی مرده و چهارشنبه صبح درگذشته یا پنجشنبه بعداز ظهر درسراسر تشریح آثار او، نوع داستانهایش، اعتقادات عرفانی و مضامین اشعارش و تصاویر خیال و هنر شاعریش ارزش چندانی ندارد. شاید روزی برسد که این رسوم علمائی نما ولی کم سود و کاغذ تلف کن فعلا تغییر بپذیرد و قلم آنها به تدریج از پوسته به مغز توجه نماید. خوشبختانه این نکته در بسیاری از مقالات ***دائرة المعارف*** دربارهٔ فلاسفه و متکلّمین و عرفا مانند مقالات شرف الدین خراسانی دربارهٔ عده ای از متفکران اسلامی و نیز درمقالات زریاب دربارهٔ "ابن میمون" و "ابن فورک" و در رشته مقالات مربوط به ابن سینا و درمقالات محققانهٔ صادق سجادی و عدهٔ بسیار دیگر رعایت شده است.

برخی نکات دیگر را نیزکه اهمیت چندانی ندارد می‌توان یادآور شد. ازجمله آنکه عناوینی مثل "اَب" [پدر] (دوم، ۹۶-۲۹۴) جایشان درکتاب لغت است. در مقالهٔ آناکساگوراس، باامضای بخش فلسفه، دانشنامه های ***امریکانا*** و ***بریتانیا*** جزء

منابع ذکرشده اند، هم چنین در مقالهٔ بسیار مفصل "اباضیه". در دائرة المعارف معتبری ارجح اینست که به آثار تخصصی رجوع شود نه به دانشنامه های عمومی در مقالهٔ "آواز" ضمن منابع از Larousse de la musique و همچنین A History of Arabian Music تألیف فارمر (H. G. Farmer)، که اثر معتبری است ولی چنانکه از اسمش پیداست مربوط به موسیقی عرب است، نام برده شده، ولی هیچیک از آثار متعدد عربی دربارهٔ موسیقی ایران ذکر نگردیده و این نوع صدفه در ذکر منابع عربی در عده ای از مقالات مشهود است.

نکتهٔ دیگر درخور تذکر آنکه درخیلی از مقالات ارجاع به ترجمهٔ آثار غربی است به اصل آنها اکنون که کتابخانهٔ *دائرة المعارف* قوت گرفته حق اینست که به اصل وترجمه هردو ارجاع شود، بخصوص که ترجمه‌های فارسی غالباً شایستهٔ اعتماد کافی نیستند رجوع به اصل کتب اروپائی همراه با رجوع به ترجمهٔ آنها نه تنها مقالات را قابل استفادهٔ بین المللی می‌سازد بلکه براعتبار مقالات نیز می افزاید

همچنین حق اینست که درحدّ امکان به بهترین چاپ اثری ارجاع داده شود تا اواسط این قرن چاپهای تحقیقی و قابل اعتماد، جز معدودی، همه چاپهای اروپائی بود. بتدریج چاپهای دقیق در برخی از کشورهای اسلامی نیز، خاصه لبنان و مصر و ایران و نیز حیدرآباد دکن معمول گردید و برخی از آنها بر چاپ های اروپائی مزیت یافت (مثل چاپ *الفهرست* توسط رضا تجدد وچاپ *وفیات الاعیان* ابن خلکان توسط احسان عباس و چاپ *الف لیل و لیلة* توسط محسن مهدی) اما هنوز بهترین طبع بعضی از آثار اسلامی همـــان طبع های اروپائی است (مثل *مروج الذهب* مسعودی طبع شارل پلا (Pellat) براساس چاپ Barbier de Meynard و *خطط* مقریزی چاپ ویت G. Wiet (نیمهٔ اوّل) و *آثار الباقیة* بیرونی چاپ زاخائو (Sachau) ذکر بهترین چاپ درهمه حال براعتبار *دائرة المعارف* می افزاید مثلاً حال باید برای *قابوس نامه* و *بوستان* و *گلستان* به طبع یوسفی رجوع داده شود، به چاپهای سابق برآنها، مگر به دلیلی خاص

نکتهٔ دیگر این که عناوین را بهتر است همیشه برحسب سنت زبان فارسی اختیار کرد مثلاً مقالهٔ "اتیوپی" بهتر بود ذیل "حبشه" می‌آمد که نام مرسوم آن کشور در زبان فارسی است

تذکر این نکات نباید موجب شود که همّت و کوشش و پژوهشی که در تألیف مقالات *دائرة المعارف* به‌کار رفته است پوشیده بماند، و یا تصور شود که این نکات از نظر مسئولان *دائرة المعارف* دور مانده است برعکس توفیق *دائرة المعارف* با

درنظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان و نقص برخی وسائل، بخصوص کمبود عدهٔ فضلا، درخور همه گونه تحسین است. درحقیقت باید گفت که اکنون دانشگاه واقعی که در ایران برای علوم اسلامی وجود دارد و منظماً به کار تحقیق در رشته های علوم دینی و تاریخ اسلام و تاریخ علوم در عالم اسلام می پردازد همین مرکز *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است با تنزل اسف انگیزی که در کیمیت تحصیلات دانشگاهی ما روی داده، جای خوشوقتی است که این مرکز وسائل تحقیق را برای عده ای از دانشمندان و اهل پژوهش فراهم ساخته و یک رشته مقالات آموزنده و سودمند را فرصت انتشار بخشیده است. و این از تحولات جالب سالهای اخیراست که کانون تحقیقات علمی، بخصوص درعلوم انسانی، از دانشگاه ها به کانون هائی مثل مرکز دانشنامه ها و «دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی» وزارت خارجه و «مرکز نشردانشگاهی» و حلقهٔ نویسندگان عده ای از محلات منتقل گردیده

برخی از مقالات *دائرة المعارف* را که بخصوص سودمند یافتم در اینجا یاد می‌کنم هرچند باید بگویم که مقالات در خور ذکر خیلی بیش از آنست که بتوان درین مختصر یاد کرد و باید گفت که مقالات *دائرة المعارف* عموماً محققانه و مبتنی بر پژوهش وافی اند

درحرف آ (الف ممدود) می توان از مقالهٔ مصوّر "آب انبار" به قلم مجید عابدینی و مینا سعیدی و هادی عالم زاده (یکم، ۳۶-۳۰) نام برد که شامل شرح شیوه‌های مختلف آب انبارسازی و برخی آب انبارهای تاریخی است، و مقالهٔ "آبستنی" که شامل اعتقادات طب سنتی اسلامی دربارهٔ جنین شناسی و زایمان و سقط جنین و عقاید عامّه درین مسائل است توسط بخش هنر و مردم شناسی (یکم، ۵۰-۴۳) و "آب‌سنجی" به قلم جواد صفی نژاد (یکم، ۶۰-۵۳) و "آبیاری" به قلم عباس سعیدی با استفادهٔ وافی از منابع عربی (یکم، ۸۴-۷۱) و مقالهٔ "آخرالزمان" (یکم، ۴۴-۱۳۴) و مقالهٔ "آدم" (یکم، ۷۹-۱۷۳) هردو توسط فتح‌الله مجتبائی و "آدم در اسلام" بقلم صمد موحد (یکم، ۹۳-۱۸۰)، و "آذربایجان" (یکم، ۳۳۷-۱۹۴) که قسمت تاریخی آنرا زنده یاد عباس زریاب و قسمت جغرافیائی آنرا محمدحسن گنجی نوشته اند، و مقالهٔ "ابوالکلام آزاد" بقلم هادی عالم زاده (یکم، ۳۱۶-۳۰۶) و مقالهٔ جامع و سودمند فتح الله مجتبائی دربارهٔ "آذرکیوان" مؤسس فرقهٔ زردشتی کیوانیه در قرن شانزدهم و آثار وی و پیروانش مانند *دساتیر* و *دبستان مذاهب* و *شارستان چهار چمن* (یکم، ۵۹-۳۴۷)[۶]، و "آستانهٔ قدس رضوی" به قلم صادق سجادی (یکم، ۳۵۱-۳۴۰) و "آستانهٔ حضرت

عبدالعظیم" (یکم، ۳۵۸-۳۵۳) و "آستانهٔ حضرت معصومه" (یکم، ۳۶۲-۳۵۸) به قلم همو. همینطور مقالهٔ مصوّر "آسیا" (آسیاب) توسط علی بلوک باشی (یکم، ۳۷۹-۳۷۱)، مقالهٔ "آشتیان" به قلم هادی عالم زاده (یکم، ۴۰۶-۴۰۰) و "آق‌قوینلو" به قلم رضا زاده لنگرودی (یکم، ۵۱۶-۵۰۳)، "آل احمد" به‌قلم محمد مولوی (یکم، ۵۵۸-۵۵۶) که باید گفت با وجود تورمی که شهرت آل احمد درحوّ کنونی یافته، مقاله ای منصفانه است. مؤلف دربارهٔ او می گوید «این دقت نظر[در بیان سنت ها و فرهنگ عامه] در نوشته های سیاسی و اجتماعی او نیز دیده می‌شود، ولی در این گونه آثار غالباً حالات روحی و عکس العمل‌های عاطفی بر داوریهای او سایه می افکند و انسجام و نظم منطقی نوشته هایش را متزلزل می‌سازد» (ص ۵۵۷) بار درهمان حرف، باید از مقلات "آل باوند" به قلم صادق سجادی (یکم ۵۹۷-۵۸۵) و "آل بویه" به قلم همو (یکم ۶۴۶-۶۳۹) و "آل تمغا" (شهر قرمز) بقلم مجدالدین کیوانی با نمونهٔ رنگی (یکم، ۶۶۵-۶۶۱) و سلسله مقالات سودمند و استوار احمد تفضلی دربارهٔ مباحث مختلف ایران باستان یاد کرد

مقالات حرف الف که تا آخر جلد ششم به "احمد بن عبدالملک" می رسد بیش از آنست که بتوان حتی به گلچینی از آن پرداخت. با اینهمه برای نمونه و هم چنین برای نشان دادن تفصیل برخی مقالات از عده ای از آنها نام می برم

در رشتهٔ فقه و کلام مقالهٔ رساله مانند"اباضیه" به‌قلم مسعود جلالی مقدم (دوم، ۳۳-۳۰۹) و مقالهٔ "ابن تیمیه" (سوم، ۹۳-۱۷۱) و "ابن راوندی" (سوم، ۳۹-۵۳۱) هر دو به‌قلم زنده نام‌عبّاس زریاب و مقالهٔ "ابوحنیفه" (پنجم، ۴۰۹-۳۷۹) با منابع مفصل، از جمله منابع عربی، و مقالهٔ «احمدبن حنبل» (ششم،۳۰-۷۱۸) که از جمله شامل شرح آثار و اعتقادات اوست و مقالهٔ جامع "اجماع" (ششم، ۳۳-۶۱۵)، هر سه به قلم احمد پاکت چی، و مقالهٔ "ابوالفضل علّاف" از پیشوایان معتزله (ششم، ۹۷-۳۸۸) به قلم ناصر گذشته و مقالهٔ "اجتهاد" به‌قلم ابوالقاسم گرجی (ششم، ۶۱۱-۵۹۹) همه محققانه اند

در ادبیات عرب مقالات "ابن قتیبه" ادیب و مورخ جامع الاطراف ایرانی تبار (چهارم، ۶۰-۴۴۶) و "ابو احمد کاتب" (پنجم، ۵۵-۵۴) و "ابونواس" (ششم، ۶۸-۳۴۱) با برخی منابع غربی هر سه به قلم آذرتاش آذرنوش که بسیاری از مقالات ادبیات و فقه اللغهٔ عرب را نوشته است، و "ابن معتز" شاعر و ادیب و نقّادعرب (چهارم، ۴۱-۶۳۳) به قلم محمدعلی لسانی فشارکی بخصوص در خور ذکرند.

در فلسفه مقالات "ابداع" (دوم، ۸۳-۳۷۳) و "ابن باجه" (سوم، ۸۳-۶۶) و "ابن جبیرول" شاعر و فیلسوف یهودی آندلس (سوم، ۱۶-۳۰۷) و "ابن رشد" (سوم، ۸۳-۵۵۶) و«اتحاد عاقل و معقول» (ششم، ۴۴-۵۳۷) و "اثولوجیا" (ششم، ۵۸-۵۷۹) همه به‌قلم فاضلانهٔ شرف الدین خراسانی با تفصیل وافی و "ابن میمون" عالم و فیلسوف و طبیب یهودی قرطبه (پنجم، ۱۴-۳) به قلم عباس زریاب همه آموزنده اند

از مقالات ممتّع در تاریخ عرب و کشورهای عربی مقالات کاظم برگ نیسی ازجمله "آل بوسعید"، امرای اباضی مسقط و عمان (یکم، ۳۸-۶۱۳) و"آل خلیفه"، خاندان امراء بحرین (یکم، ۷۰۴-۶۹۸) است و از مقالات پرسود در تاریخ ایران یا خاندانهای ایرانی نژاد مقالات صادق سجادی مثل "آل مهلب" و "آل بویه" (با شرح حال یک یک امرای آن در ایالات مختلف و تحولات مذهبی و اجتماعی و عمرانی در دوران آنها، یکم، ۴۶-۶۳۹) و هم چنین مقالات علی آل داود مانند "آل میکال" (دوم، ۷۴-۱۶۸) که باید *Patricians of Nishapur* تألیف ریچارد بولیت (کمبریج، ماساچوست ۱۹۷۹) در بارهٔ خاندانهای مهم نیشابور را به منابع آن افزود

یک رشته مقالات جغرافیائی و شرح حال جغرافیادانان به‌قلم عنایت‌الله رضا که از آن جمله است مقالهٔ "آمل" شهر قدیمی کنار آمودریا (دوم، ۱۳-۳۰۸) و"ابخاز" با نقشه (دوم، ۷۱-۳۶۴) و "ابن خردادبه" (سوم، ۱۴-۴۰۹) و"ابن رُسته" (سوم، ۵۶-۵۵۳) و"ابن‌فضلان" (چهارم، ۴۰۶-۳۹۹) و "ابن فقیه" (چهارم، ۱۳-۴۰۸) و "ابیورد" (ششم، ۷۶-۴۷۳)، که در همهٔ آنها از منابع روسی نیز استفاده شده است

عده ای مقالات هنری از جمله "ابر" از اصطلاحات هنر نقاشی (دوم، ۹۷-۳۹۵) و "ابری" کاغذی با رنگهای گوناگون (دوم، ۷۴-۵۷۰) و "آهارمهره" با تصاویر رنگی (دوم، ۵۰-۳۴۷)، هردو از اصطلاحات کاغذ سازی و صحافی، توسط محمدحسن سمسار، که بیشتر مقالات هنری به قلم اوست، و "ابوالحسن عماری" به‌قلم یحیی ذکاء (پنجم، ۵۶-۳۵۱) با دو تصویر رنگی و "ابوالحسن نادرالزمان" نقاش ایرانی دربار جهانگیر به‌قلم نوشین دخت نفیسی (پنجم، ۶۷-۳۶۴) با یک تصویر رنگی بزرگ و "ابن مُقله" به قلم علی رفیعی که به حق در ایرانی تبار بودن او که اساسی ندارد شک کرده است (چهارم، ۸۵-۶۸۳) بخصوص سودمندند.

درعرفان و تصوف مقالهٔ "ابن عربی" به‌قلم شرف الدین خراسانی (چهارم،

۸۴-۳۳۶) که خود رساله ای جامع است (و حال باید دو اثر اساسی ویلیام چیتیک،
The Sufi Path of Knowledge Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany, NY, 1989)، و
Imaginal Worlds Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity (Albany, NY, 1994)
را به منابع آن افزود) و "ابوسعید ابوالخیر" توسط نجیب مایل هروی (پنجم، ۳۳-۵۳۱) و "ابن خفیف" (سوم، ۳۹-۴۳۴) و "ابراهیم ادهم" (دوم، ۷-۴۰۳) هردو به قلم فتح الله مجتبائی را ذکر باید کرد.

در سرگذشت افراد معتبر تاریخی مقالات عباس زریاب مانند مقالهٔ "ابوبکر" (پنجم، ۴۰-۳۲۱) و "ابن مقفّع" (شرح حالش به قلم آذرتاش آذرنوش چهارم، ۷۰-۶۶۳؛ و شرح آثار و عقایدش به قلم عباس زریاب همان مجلد، ۸۰-۶۷۰) مقالاتی نمونه اند و بیشتر مبتنی بر آثار اصیل و کهن.

پیداست که مؤلفان مقالات با دقت و براساس دانش و توانائی علمی شان انتخاب شده اند و شامل عده ای از بهترین پژوهشگران ایران اند با اینهمه جای چند تنی، بخصوص عبدالحسین زرین کوب و محمدرضا شفیعی کدکنی و منوچهر ستوده و مهدی محقق و بهمن سرکاراتی و محسن ابوالقاسمی و نیز عدهٔ دیگری از دانشمندانی که وقتشان در گرو اثر یا آثار دیگری بوده است مثل نصرالله پورجوادی و احمد سمیعی گیلانی و غالب نویسندگان مجلهٔ **نشر دانش** و بهاء الدین خرمشاهی و نیز پرویز اذکائی و دکاوتی قراگوزلو و حسین معصومی همدانی و هم چنین برخی از دانشمندانی که در خارج از ایران بسر می برند مثل جلال متینی و عزت الله نگهبان و سید حسین نصر و احمد مهدوی دامغانی و فیروز باقرزاده و شاپور شهبازی و محمد استعلامی و حسن امین و هاشم رجب زاده و احمد کاظمی موسوی و محسن ذاکری و ناصرالدین پروین و رضا نیازمند و سیروس ابراهیم زاده درمیان آنها خالیست. در بعضی موارد این غیبت ممکن است از آنجا باشد که مقالات ***دائرة المعارف*** تا کنون بیشتر سرگذشت افراد وخاندان ها بوده است به تدریج که دامنهٔ مطالب فراختر شود دور نیست که دایرهٔ بهره مندی از دانشمندان نیز گشاده تر گردد

ممکن است برای خواننده ای که مقالات ***دائرة المعارف*** را از نظر می گذراند این سؤال پیش بیاید که درین دنیائی که اکنون وارد انقلاب عظیم صنعتی دیگری شده و کشفیات و پیشرفت های الکترونیکی و کامپیوتری درحال دگرگون کردن صورت زندگی است و هزاران نیاز فوری و حیاتی درکشورهای جهان سوم بوجود آورده، شرح تفصیلی اینهمه آل- و ابن- و ابو- و عدهٔ بیشماری محدّث و فقیه و مفسّر و قاری و صوفی و مفتی و شاعر درجهٔ سوم و چهارم که دانش

اسلاف خود را نشخوار کرده اند و شرح یا حاشیهٔ بی اهمیتی از خود باقی گذارده اند چه سودی دارد و دانستن تفصیل زندگی "ابن قیوم" قاری شافعی مصری قرن چهارم و "ابن عُنین" شاعر هجوسرای دمشقی قرن هفتم و "ابن قرقول" محدث و فقیه مالکی قرن ششم و یا شناختن اسامی چهارده آتشی که اعراب جاهلی می‌افروختند و یاشرح حال بیش از هشتاد تن فقیه و حافظ و محدث و قاضی درخاندان حنبلی فلسطینی آل قدامه (دوم، ۹۶-۸۷) چه دردی را درمان می کند و شرح مبسوطی دربارهٔ رسالهٔ *ابطال الزمان الموهوم* «رسالهٔ فلسفی-کلامی به‌عربی، در رد اشکالات آقا جمال خوانساری بر ادلهٔ میرداماد در ابطال موهومیت زمان، تصنیف ملامحمد اسماعیل . ماربندرانی اصفهانی» در روزگاری که علم جدید مقدمات تسخیر ماه و مریخ را فراهم میکند کدام مشکل مارا می‌گشاید، و آیا منابع مالی وفکری که صرف تألیف اینگونه مباحث می‌شود بهتر نبود با توجه به نیازهای اساسی تر ایران مثلاً صرف دانشنامهٔ علمی برای جوانان و دانشجویان و یا یک رشته فرهنگهای تفصیلی و درخور اعتماد برای زبانهای عمدهٔ اروپائی و یا یک سلسله کتابهای پایه برای علوم جدید و طب می‌شد تا ما را در همراه شدن با کاروان علم امروز دستگیر شود و گامهای ما را در راه دانش و به امید کسب استقلال در عَلم و فن سرعت ببخشد؟

جواب چنین سخنی نخست اینست که هیچکس را نمی توان ضامن یا مسئول همهٔ کارهائی که برای جامعه ای لازم است شمرد. هرکسی یا هر نهادی برحسب سلیقه و سابقه و طرز فکر و تعهدش می‌تواند گوشه ای از کارهای علمی و تحقیقی را به دوش بگیرد. باید سپاسگزار کسانی بود که قدم در راه می گذارند و کاری را از پیش بر می دارند. دوم آنکه موسسات دیگری مثل "موسسهٔ نشر دانشگاهی" هستند که به کار کتابهای علمی می پردازند. سوم آنکه مرکز دائرة المعارف تألیف *دانشنامهٔ بزرگ عمومی* را هم در برنامهٔ خود قید کرده است. چهارم آنکه شورای کتاب کودک به تدوین *دانشنامهٔ عمومی برای جوانان* دست زده است، و بطوری که از مصاحبهٔ مسئولان[۵] آن در*کیهان فرهنگی* (شمارهٔ ۱۳۷) برمی‌آید شهردار تهران و آقای بجنوردی هم به آن کمک کرده اند، هرچند متأسفانه باید گفت از میان همهٔ دانشنامه های گوناگون این دانشنامه است که بیش از همه نیازمند کمک است و کمتر از همه به آن دسترس دارد.

مرکز *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* گذشته از نشر دایرة المعارف فارسی برنامه‌های مبسوط و پر دامنهٔ دیگری نیز دارد که شماری از آنها هم اکنون در دست اجراست. یکی ترجمهٔ عربی *دائرة المعارف* به‌نام *دائرة المعارف الاسلامیه الکبری*

است که جلد اول آن نیز درسال ۱۳۷۰ به طبع رسیده است (*گلک*، ۵۶-۵۵، ص۱۶۳). به گمان من وقت و هزینه و کوششی را که صرف ترجمهٔ *دائرة المعارف* می‌شود می‌توان در کار سودمند تری صرف کرد، چه حقیقت اینست که ترجمهٔ عربی *دائرة المعارف* اگر برای معدودی شیعیان لبنان و سوریه قابل استفاده باشد در کشورهای عربی که ظاهراً هدف این ترجمه اند بطور کلی رواجی نخواهد یافت، زیرا اکثریت قاطع مردم در این کشورها سنی مذهب اند و اعتباری برای آثار دانشمندان شیعی قائل نیستند. توجهی که در بعضی کشورهای عربی در دو دههٔ گذشته نسبت به ایران مبذول شده به علت جنبه های سیاسی انقلاب و غرب ستیزی جمهوری اسلامی است نه جنبه های مذهبی آن. بخصوص اکنون که کوششهائی که کمی پیش از انقلاب و اندکی پس از آن برای نزدیک کردن جامعهٔ شیعه و سنی از طرف برخی پیشوایان دینی مثل امام موسی صدر و افراد دیگر شروع شده بود فرو گذاشته شده و "دارالتقریب" که به این منظور تأسیس شده بود ظاهراً دیگر فعال نیست، و در ایران بی مهری نسبت به اقلیتهای سنّی و حصر مشاغل اساسی به شیعیان از سرگرفته شده و امید به سازگاری دو فرقهٔ عمدهٔ اسلام سست گردیده است. اما دلیل مهمتر اینست که مردم کشورهای خاور میانه اصولاً در پی آموختن از یکدیگر نیستند و علمی که درخور اعتناء بشمارند در کشورهای هم‌کیش خود نمی یابند. نه ما از مصر و عربستان سعودی و مراکش چیزی می آموزیم و نه آنها از ما. چشم همهٔ این کشورها به کشورهای غربی است، گرچه در سیاست دشمن غرب باشند، و این طبیعی است. ما در قرن سوم و چهارم هجری زندگی نمی کنیم که تمدن فائق تمدن اسلامی بود. ما در دورانی زندگی می کنیم که تمدن فائق تمدن غربی است هرچند ما نپسندیم. نه تنها منشاء علم و صنعت جدید در غرب است، بلکه در علوم انسانی نیز پژوهشهای اصیل درمیان غربیان انجام می گیرد. کافی است به عدهٔ کتابهائی که درکشور ما در هر رشته از علوم طبیعی و انسانی و ریاضی و بخصوص فلسفه و ادبیات و عرفان ترجمه و چاپ می شود نگاه کنیم و ببینیم چند تا از آنها از مؤلفان پاکستان و مالزی و مصری و یمنی و تونسی است. بنا بر *کتاب های هفته* که "خانهٔ کتاب ایران" وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می کند باید گفت قریب هشتاد درصد از کتب منتشره در رشته های علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی (غیر از علوم دینی و ادبیات فارسی) ترجمه از زبانهای غربی بخصوص انگلیسی است و فقط شمار بسیار اندکی اصیل. همین وضع در سایر کشورهای اسلامی نیز کم و بیش صادق است. حال چه این وضع

را تهاجم فرهنگی بخوانیم یا تکدی فرهنگی، حقیقت انکار ناپذیر اینست. البته این وضع مطلوب ما نیست، و کدام شرقی دانشخواه و وطن‌دوستی است که بر این تهیدستی و ضعفی که ما را جیره‌خوار فن و دانش مردم دیگری ساخته است تأسفی عمیق در خاطر نداشته باشد. برخی حتی از رنج و آزار این وضع به فریاد آمده اند و درد درون را به صورت پرخاش و ناسزا بیرون می ریزند. ما هم در فریاد و اعتراض کوتاهی نکرده ایم، جز آنکه پرخاش و اعتراض هزینه ای ندارد، اما ترجمه و طبع دائرة المعارفی در حدود چهل جلد بزرگ به عربی مخارج بسیار سنگین دارد و حاصل بسیار اندک.

اگر واقع بین باشیم کار درست تر آنست که **دائرة المعارف**، چنانکه در برنامه هم هست، هرچه زودتر به انگلیسی ترجمه و منتشر شود تا فایدهٔ آن گسترش یابد و عام گردد. زبان انگلیسی هرچند زبان "استکبار" است زبان علم و صنعت هم هست و زبانی است که بیشتر افرادی که باید هدف این نوع آثار باشند، یعنی افراد تحصیل کرده و تربیت یافته و کنجکاو، به آن دسترس دارند. اگر ما علمی داریم باید آنرا به جهان عرب ارائه دهیم تا هم بر دانش آنها بر احوال خود بیفزائیم و هم از طریق آنها علم خود را عالم گیر کنیم. چه عیبی دارد که بجای آنکه پیوسته از استکبار دیگران ناله و فریاد سر بدهیم ما نیز کمی استکبار بورزیم و در ترویج متاع خود در بازار دانش جهانی بکوشیم. حیف است که وقت و مال مؤسسه ای چنین کوشا و دانش دوست صرف کاری بی حاصل شود.

از مقاصد دیگری که در برنامهٔ مرکز دائرة المعارف ذکر شده تألیف **فرهنگ جامع لغات فارسی** است. فعلاً **لغت نامهٔ فارسی**، که فرهنگی وسیع تر و کاملتر از **لغت نامهٔ** دهخداست از طرف "سازمان لغت نامه" درجریان تألیف و انتشار است. فرهنگستان نیز تألیف چنین لغت نامه ای را در صدر کارهای خود قرار داده است. «بنیاد دانشنامهٔ بزرگ فارسی» نیز که به همت و مدیریت دانشمند صاحب عزم احمد بیرشک بنیان گرفته چنین برنامه ای در پیش دارد. اینها همه مطلوب است. اما پرسش اینست که آیا در ایران افراد کافی که بتوانند چهار لغت نامهٔ بزرگ را راه ببرند و به آنها مایه بدهند وجود دارد؟ و چون همهٔ این تأسیسات به‌نحوی از خزانهٔ دولت هزینه می‌کنند آیا امکان همکاری آنها و صرفه جوئی دروقت و مال نیست؟

به گمان من کاری که دراین زمینه بسیار مفید می تواند باشد و مقدمهٔ تألیف فرهنگ تاریخی زبان فارسی است دنبال کردن فرهنگی ازاین دست است که با

مدیریت پرویز ناتل خانلری در بنیاد فرهنگ ایران شروع شد و یک جلد آن هم به‌طبع رسید (تهران، ۱۳۵۸) و آن مبنی برکنار گذاشتن کتابهای لغت و تألیف فرهنگ براساس استعمال کلمات در کتابهای معین با ذکر دقیق شواهد برحسب توالی تاریخی است. اما چون دنبال کردن کاری که پیش از انقلاب شروع شده مشکلات اجتماعی دارد می توان شیوهٔ آزموده ای را که فرهنگهای عربی به کار برده اند و می برند پیشنهاد خود ساخت.

از کارهای بسیار مفید بلکه ضروری همچنین تألیف لغت نامهٔ تفصیلی و وافی به مقصودی است برای زبان انگلیسی (فارسی به انگلیسی و انگلیسی به فارسی). هنوز پس از سالها بهترین لغت نامهٔ انگلیسی برای فارسی زبانان همان **فرهنگ حییم** است و با آنکه "بزرگداشت" از صنایع مخصوص ما شده و هیچ "استادی" نمانده است که کوره سوادی داشته باشد و از او با سلام و صلوات تجلیل نکرده باشند هیچکس به‌فکر بزرگداشت این مرد با همت و دانشمند که همهٔ ما از کار او سود برده ایم و می بریم نیفتاده. با اینهمه نیازی که ما به دانش غربی در رشته های مختلف داریم و با درنظر گرفتن ترجمه های ناقصی که هر روز منتشر می‌شود و خیلی از آنها گذشته از آنکه موجب گمراهی است وسیلهٔ آشفتن زبان‌فارسی نیز هست، در دست داشتن لغت نامه های خوب و رسا برای زبانهای عمدهٔ اروپائی، بخصوص انگلیسی (وکم‌کم باید گفت حتی ژاپونی) باید از کارهای ضروری ما شمرده شود تا ما را در ترجمه های درست کمک کند و هم در ترجمهٔ آثار برگزیدهٔ فارسی به زبان های دیگر دستگیر شوند. واگذاشتن این مقصود تنها به موسسات تجاری و همّت های فردی حکایت از نجا نیاوردن ضروریات فرهنگی و علمی دارد. حقیقت اینست که یک فرهنگ جامع و درخور اعتماد انگلیسی به فارسی که با تفصیلی چند برابر **فرهنگ حییم** به کاربُرد کلمات و اصطلاحات نیز بپردازد، درین مرحله از اقتباس که ما قرار داریم اهمیتش کمتر از تدوین لغت نامه های فارسی نیست.

خوشبختانه در ایران اکنون چندین مؤسسه وجود یافته که از همت و کوشش و حسن نیت افرادی ایران دوست و متعهد به علم برخوردار است. «فرهنگستان ایران»، «مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، «مؤسسه نشر دانشگاهی»، «بنیاد دانشنامهٔ بزرگ فارسی» و «سازمان لغت نامه دهخدا» از این گونه اند. امید است که همه به آنچه اولی تر است و به نیاز بیشتر و اساسی تری پاسخ می‌دهد اقدام‌نمایند.

۱. ... مصاحبه با آقای بجنوردی در کتک است. برای برخی رشته ها مدیر بخش ذکر نشده.

۲. زنده‌نام دکتر احمد تفضّلی نیز تا زنده بود در این شورا شرکت داشت.

۳. از جمله می‌توان منابع ذیل را نام برد:

- احسان عباس، «نظرة جديدة في بعض الكتب المنسوبة لابن‌المقفع» (دربارهٔ درستی انتساب برخی آثار به ابن مقفع) **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق) جلد ۵۲، سال ۱۹۷۷، صص ۵۳۸-۸۰؛

F de Blois, *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*, London, 1990, C E Bosworth, in *The Cambridge History of Arabic Literature Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed A F L Beeston et al Cambridge, 1983, pp 487-91, P Charles-Dominique , "Le systeme ethique d'Ibn al-Muqaffa d'apres ses deux epitres dites al-Sagir et al-Kabir," *Arabica*, XII, 1965, pp 45-66, J van Ess, Some fragments of the Mu'aradat al-Qur an," *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas*, ed W Qadi, Beirut, 1981, pp 151-63, S D Goitein, "A Turning Point in the History of the Muslim States," in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966, pp 149-67, J D Latham,"Ibn al-Muqaffa' and Early Abbasid Prose," in *The Cambridge History of Arabic Literature Abbasid Belles-Lettres*, ed J Ashtiany et al, Cambridge, 1990, pp 48-77, S Shaked, "Religion and Sovereignty are Twins in Ibn al-Muqaffa' s Theory of Government," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, 1984, pp 31-67

مقالهٔ اخیر که در مجموعه ای از مقالات شاکد با عنوان *From Zoroastrian Iran to Islam* از انتشارات Variorum (۱۹۹۵) تجدید طبع شده، از لحاظ اقتباساتی‌که ابن مقفع از مفاهیم و تعبیرات ساسانی کرده، در خور توجه مخصوص است.

۴. حال باید مقالهٔ سودمند محمد توکلّی طرقی را

"Contested Memories Narrative Structures and Allegorical Meanings of Iran's Pre-Islamic History," *Iranian Studies*, 29, 1-2, 1996, pp 149-176,

که بیشتر شرح آثار پیروان آذرکیوان و تاثیر آنها در دید تاریخی ایرانیان در دوره های جدید است به منابع مقاله افزود.

۵. کاش فرهنگستان فکر حاشیه کوتاه و مناسبی برای اصطلاح دراز و ناخوش آیند "دست‌اندرکاران" میکرد و این اصطلاح را به اصحاب توطئه وا می گذاشت، و ضمنا فکری هم برای بعضی اصطلاحات نامطبوع دیگر مثل "ویراستاری" و "تنش" (اگرچه هردو کم و بیش جاافتاده‌اند) می‌کرد. برای مأمور و مسئول و "دست اندرکار" شاید "کارگزار" برای غالب موارد مناسب باشد.

گذری و نظری

لیلا دیبا*

سیری در میراث هنری ایران

استقبال تحسین آمیزی که از نمایشگاه «هنردرباری ایران: برگزیده هایی از یک بنیاد هنر و تاریخ» (تالار آرتور م. سَکلر، موزۀ اسمیتسونین واشنگتن) به عمل آمده، به ندرت نصیب نمایش دیگری از این گونه شده است. نمایش عمومی این مجموعۀ نفیس را در نقاط مختلف آمریکا باید نشان پیروزی ارزش های فرهنگی بر ملاحظات سیاسی و گامی در راه اصلاح بداندیشی های فرهنگی جوامع غربی در بارۀ ایران دانست.

بیشتر از یکصد قطعه از این مجموعه، که متعلق به یک خانوادۀ هنردوست ایرانی است، اختصاص به هنر کتاب آرائی و تذهیب کتاب دارد که در طول شش قرن در حطۀ وسیعی که ایران کنونی و سرزمین های همسایه و هم فرهنگ آن را در بر می‌گرفت تکامل یافته بود. این نمایشگاه، که به همّت دکتر معصومۀ فرهاد، موزه‌دار بخش هنر اسلامی خاور نزدیک این موزه عرضه شده، با نمایشگاه های دیگری که از این آثار ـدر طول چهار سال گذشته در دیگر شهرهای آمریکا و کانادا، لُس آنجلس، هوستون، شیکاگو و تورانتوـ بر اساس طبقه بندی تاریخی آنها ترتیب داده شده بود، تفاوتی بارز دارد. دکتر فرهاد این آثار را به روشی ابتکاری و بر پایۀ موضوعی طبقه بندی کرده و به نمایش گذاشته است تا آثار ارائه شده جلوه و معنای تازه ای یافته باشند.

مقایسۀ این نمایشگاه با نمایشگاه های پیشین از مجموعه های مربوط به هنر این دوره، از جمله هنرهای کتب اسلامی مجموعۀ هانری ووِر (Henry Vever) در تالار سَکلر یا نمایشگاه های نقاشی ها و هنرهای درباری ایرانی و هندی، به همّت اُستوارت کری ولچ، در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، که در نوع خود بی نظیر بودند، اجتناب ناپذیر است. این نمایشگاه نه تنها با نمایشگاه های پیش از خود

---

* لیلا دیبا موزه دار بخش هنرهای اسلامی موزۀ بروکلین نیویورک است

پهلو می زند بلکه، به سبب شیوه ابتکاری که در ترتیب و ارائهٔ آثار در آن به کار برده شده، به اوجی تازه دست یافته و معرّف تاریخ ایران و مظهر گسترده ای از تجلّی آثار و تجارب فرهنگی ایران شده است. در دامن این مظهر گستردهٔ فرهنگی است که نمایشگاه بختی کم‌نظیر برای مشاهده و بررسی تطور و تکامل تاریخی هنر کتاب‌آرائی درایران رافراهم می‌آورد. دراین مورد، هیچ مکتب عمده، دورهٔ تاریخی یا چشم‌اندازی حذف نشده گرچه برخی از مکاتب یا دوره ها با نمونه‌های بیشتری معرفی شده‌اند. اگر مطالبی دربارهٔ زندگی نامهٔ هنرمندان حاضر دراین نمایشگاه وسبک و شیوه های کار آنان نیز ارائه شده بود ارزش آموزشی این نمایشگاه را برای بینندگان آن دو چندان می‌کرد. با این همه، مهم ترین نکات در زمینهٔ شناختن نقاشی ایرانی به بهترین وجه در این نمایشگاه روشن شده اند و علاقمندان به‌این هنر می توانند چنان‌که مایلند به بررسی‌و تأمل در آن‌ها بپردازند.

سوای اهمیت آموزشی این نمایشگاه و ارزش غیرقابل انکار آن برای اهل هنر، جنبهٔ دیگری از آن نیز نیازمند بحث و بررسی است و آن نحوهٔ ارائهٔ هنر غیرغربی برای بینندگان عادی است. در این مورد نیز باید گفت که این نمایشگاه از بسیاری از نمایشگاه های دیگر موفق تر بوده است.

حال و هوای نمایشگاه با حضور دوصفحهٔ نفیس از قرآن، در مدخل نمایشگاه دریافتنی است. این دو صفحه، به قطع ۱۸۳ در ۱۲۲ سانتیمتر، برخلاف رسم معمول موزه ها که برگ های خطی را، بریده از اصل خود، بر صفحه ساده ای می‌نشانند و در قابی به دیوار نصب می کنند، آن چنان که می باید در نمونه ای از یک رحل بزرگ سنگی، که در سدهٔ نهم هجری در دوران تیموریان برای مسجد جامع سمرقند ساخته شده است، قرار دارند.

دیگر آثار این نمایشگاه در سالن های کم ارتفاع و به هم پیوسته بر دیوارهایی نصب شده اند که با رنگهای تیره امّا گرم خود فضای مساعدی برای این آثار فراهم آورده اند. در جای‌جای این سالن ها نسخه های خطی با صفحات باز و برخی اشیاء و اقلام تزئینی در قفسه هایی کوچک به معرض نمایش گذاشته شده اند تا بیننده بتواند از نزدیک آن هارا نظاره کند. افزون بر این، با ذره‌بین‌هایی که در دسترس بینندگان قرار دارد به زیبایی این اشیاء و اقلام نفیس مصوّر و تذهیب شدهٔ بیشتر و بهتر می توان پی برد.

در اطاق «راهنمایی و جهت یابی»، به یاری برخی نوشته ها و تعدادی آثار برگزیدهٔ هنری «ایده آل ایرانی» ــ یا روح هنری ایران قبل از حملهٔ عرب و سلطهٔ اسلام در قرن هفتم میلادی ــ را می توان در نظر آورد. سالن های دیگر هریک به

معرفی تم های اصلی دستاوردهای هنری ایران در هر یک از دوره های سلطنتی پس از اسلام اختصاص یافته است.

بخشی از نمایشگاه با عنوان «الهام» صفحات قرآن را همراه با نمونه های معماری و خطاطی به نمایش گذاشته است. بخش «دانش» دست نوشته های تاریخی و علمی را برمی رسد. سنّت ادبی درخشان ایران و تجلی آن در دستنوشته های مصوّر دوران مغول در بخش «تخیل» به نمایش گذاشته شده است. در این بخش، آثار دیگری نیز زیر عناوین «شاهنامهٔ شاه طهماسب»، «ادبیات تغزلی» و «نقاشی ها و طرح های مستقل» و «تأثیر اروپایی و هندی» طبقه بندی شده اند.

سده های پانزدهم و شانزدهم میلادی شاهد دوران رنسانس در اروپا بودند و ارباب هنر از جمله اعضای خاندان های مدیچی (Medici)، بورژیا (Borgias) و دوک دو بری (Duc de Berry) در تشویق هنرمندان به خلق آثار جاودان نقاشی دستی به سزا داشتند. از دوران مشابهی در ایران که دوران تیموری باشد گنجینه ای عظیم هنری برجای مانده، گنجینه ای که در این نمایشگاه به زیباترین و خاطره انگیزترین شیوه ها ارائه شده است.

به راستی در این نمایشگاه چنان مجموعه‌ای از هنر نقاشی و خطاطی و خوشنویسی کلاسیک ایرانی گردآوری شده که نظیری برای آن در دهه های اخیر نمی توان یافت. شاید جالب ترین این آثار شماری از آثار نقاشی های سدهٔ پانزدهم میلادی منسوب به نام آورترین نقاش ایرانی در دنیا، بهزاد، و معاصران او باشد. این نقاشی ها همراه با صفحات مصور از یک دیوان شعر متعلق به اوائل قرن شانزدهم که برای یکی از شاهزادگان صفوی، سام میرزا، سروده شده، سه برگ مصور از شاهنامهٔ شاه تهماسب، و نیز چهره نگاری هایی از سرباران، زنان جوان و پادشاهان سده های شانزدهم و هفدهم، همگی، آن چنان که باید، همانند تابلوهای نقاشی به نمایش گذاشته شده اند.

مهم‌تر از همه، برخی از نسخ خطی ممهور به مهر سلاطین با تحشیهٔ کتابداران نیز بر غنای نمایشگاه افزوده اند، از جمله سه نسخهٔ خطی گلستان سعدی. یکی از این سه نسخه که تنها نسخهٔ شخصی است که با نقاشی های بهزاد و شاه مظفر تزئین شده در اصل نسخهٔ شخصی امپراطوران مغول، جهانگیر و شاه جهان، بوده است. نسخهٔ دیگر که در اواخر سدهٔ پانزدهم میلادی استنساخ و مدتی بعد به دست هنرمندان مغولی مصوّر شده نیز در ابتدا جزء مجموعهٔ امپراطوران مغول بوده. نسخهٔ سوّم به خط میرعماد و مزین به نقاشی های رضا عباسی در اوان سدهٔ هفدهم استنساخ شده و به عادل شاه،

برادرزادهٔ نادرشاه افشار، تعلق داشته است. آثار خطاطی و خوشنویسی نیز همانند آثار نقاشی به گونه ای به معرض تماشا گذاشته شده اند که به نحو احسن قابل دیدن و حظ بردن باشند.

غنای بخش هنرهای مغول ـ که «میش مشترک» نام یافته تا بر میراث مشترک آن ازفرهنگ جهان ایرانی به‌حق تأکید شده باشد. بیشتر ناشی از نمایش صفحات کمیابی از آلبوم‌های سلطنتی است که حاکی از علاقهٔ پادشاهان مغول به شعر و خط فارسی و معرف آمیزه ای ازسبک های نقاشی اروپایی و ایرانی است

بخش نهایی نمایشگاه «حکومت» نام دارد و در آن گزیده هایی از هنر خوشنویسی قرن نوزدهم ایران و نیز مجموعه ای بی نظیر از فرامین، مهرها و اسناد هندی، که حاکی از رواج زبان فارسی به عنوان زبان درباری و اداری در هندوستان است، به چشم می خورد. نمایشگاه با ارائهٔ دو نقاشی تمام قد از فتحعلیشاه قاجار و پسر ارشد او، شاهزاده محمدعلی میرزا دولتشاه، به پایان خود می رسد. این دو اثر نفیس و باشکوه گواه بر تکامل سنت نقاشی ایرانی از هنر مینیاتور و کتاب آرائی به نقاشی های بزرگ و دیوارنگاری است و تعریفی دیگر از تم نمایشگاه، «ایده آل ایرانی»، که به ظرافت و دقتی تمام در سراسر این نمایشگاه تجسم یافته.

کاتالوگ این نمایشگاه در ۴۲۴ صفحه به قلم و کوشش ابوالعلا سودآور تهیه شده و بخشی از آن به‌نوشته‌ای از مایلو بیچ، رئیس موزهٔ هنری فریر، در بارهٔ نقاشی های مغولی اختصاص یافته است. این نمایشگاه تا ششم آوریل ۱۹۹۷ همچنان ادامه خواهد داشت و باشد که همچنان شیفتگان هنر ایرانی را به سوی خود کشد.

این نوشته ترجمه ای از متن انگلیسی آن است

نقد و بررسی کتاب

نادر انتخابی*

دموکراسی در جهان اسلام

Salamé, Ghassan

Démocraties sans démocrates (Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique)

Paris: Fayard, 1994, 452 pp

وینستون چرچیل درپاسخ به خرده گیری های دشمنان دموکراسی باختری گفته بود درست است که این شیوهٔ حکومت کاستی‌های بسیار دارد اما راست این است که تاکنون راه و رسمی شایسته تر برای سامان دهی جامعه یافت نشده خواه دراین گفتهٔ چرچیل هسته ای از واقعیت بیابیم و خواه آن را نمونهٔ گویای فریبکاری روباه مکّار امپریالیسم بریتانیا به حساب آوریم یک نکته انکار ناپذیر است و آن فریبندگی و توان بسیج‌گری نام و آرمان دموکراسی درروزگار ما است شگفت آن که حتی منتقدان دموکراسی باختری، چه مارکسیست ها که آن را طبقاتی و بنابراین "صوری" می‌دانند وچه سنّت‌دوستانی که دموکراسی راسرچشمهٔ

* پژوهشگر علوم سیاسی.

...ئی های اخلاقی می شمارند و یا تجدد خواهان شتابزده ای که می‌پندارند با قربان کردن دموکراسی در بارگاه «رشد اقتصادی» می توان درسیر تحول جامعه میان‌بر زد، هیچ یک نتوانسته اند نمادها و نهادهای دموکراتیک چون قانون اساسی، مجلس و رسم نمایندگی را به کلی نادیده گیرند و از همین رو هریک شیوهٔ حکومت دلخواه خود را "دموکراسی راستین" و یا مرحله ای در راه دستیابی به آن خوانده اند.

به رغم دگرگونی های پرشتاب و پردامنه ای که، از آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی به این سو، ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی سرزمین های اسلامی را زیر و زبر ساخته است و با آن که دیرزمانی از آغاز آشنایی مسلمانان با اندیشه های سیاسی جدید می‌گذرد، هنوز حکومت قانون و راه و رسم های دموکراتیک در این کشورها ـ از تجربه های شکسته و نا پایدار که بگذریم ـ پا نگرفته و دلبستگی به دموکراسی حتی در زمرهٔ دلبستگی ها و دلمشغولی های درجه اول مردم این سرزمین ها هم در نیامده است. گویی نهال دموکراسی در شوره زار خاورمیانه به بار نمی نشیند. گفتنی است که در نظر سنجی‌ای که به سال ۱۹۹۰ در ده کشور عرب انجام گرفت تنها یازده درصد مردم این کشورها بود و نبود دموکراسی را در زمرهٔ مسایل مهم منطقه دانسته اند (ص ۱۰۹). اگر درگذشته ای نزدیک، نبود دموکراسی در سرزمین های اسلامی پدیده ای تأسف انگیز اما درعین حال "قابل فهم" تلقی می شد پس از دگرگونی هایی که ازمیانهٔ دهه ۱۹۸۰ به این سو سیمای جهان را زیر و رو کرده مسئله شکل دیگری یافته و اکنون پرسش این است که آیا جهان اسلام استثنایی بر روند عمومی "گسترش دموکراسی" درجهان است؟ ویژگی امروز ساختار سیاسی جهان اسلام این است که مجموعه‌ای از عوامل عینی و ذهنی بنیاد حکومت های خودکامه ای را که بر کشورهای مسلمان فرمان می رانند سست کرده است بدون آن که چشم انداز استقرار دموکراسی در این کشورها گسترش یافته باشد.

کتاب حاضر، که با عنوان «دموکراسی بدون دموکرات ها (سیاست گشایش درجهان عرب و اسلامی)» زیر نظر غسان سلامه پژوهشگر مرکز ملی پژوهش‌های علمی (فرانسه) و استاد مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس فراهم آمده، تلاشی است برای بررسی دشواری ها و جست و جوی زمینه های پیدایی و گسترش دموکراسی درکشورهای اسلامی. کتاب در برگیرندهٔ مقدمه ای به قلم سلامه باعنوان «پس دموکرات ها کجایند؟» و دو بخش "پرسش ها" و "تجربه‌ها" است. در بخش "پرسش ها" شش مقاله با این عناوین آمده است:

۱. «روند دموکراسی درجهان عرب عدم قطعیت، نقاط ضعف ومشروعیت»/ ژان لکا. مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس؛
۲ «دموکراسی بدون دموکرات ها امکانات گسترش آزادی های سیاسی درخاورمیانه»/ جان واتربری. دانشگاه پرینستُن؛
۳ «دموکراسی: افزار صلح مدنی»/ غسان سلامه؛
۴. «انفجار جمعیت یا گسست اجتماعی؟»/ فیلیپ فارگ مرکز مطالعات و اسناد اقتصادی، حقوقی و اجتماعی قاهره؛
۵ «رانت نفتی، بحران مالی دولت و روند دموکراسی»/ جاکومو لوچیانی معاون بخش استراتژی های بین المللی ENI رُم؛
۶ «عوام ستایی برضد دموکراسی گفتمان‌های دموکراتیک درجهان عرب»/ عزیز العزمه. دانشگاه اِکستر.
مقاله های بخش دوم "تجربه ها" به شرح زیر است.
۷ «دگرگونی اجتماعی- اقتصادی و بسیج سیاسی. نمونهٔ مصر»/ راجر آون دانشگاه هاروارد؛
۸ «حذب بنیادگرایان (درنظام سیاسی): بررسی تطبیقی مصر، اردن و تونس»/ گوردُن کرامر. دانشگاه بن؛
۹ «دگرگونی اجتماعی- اقتصادی و پیامد های سیاسی آن مغرب»/عبدالباقی هرمسی. دانشگاه تونس؛
۱۰. «بخش خصوصی، آزاد سازی اقتصادی و چشم اندازهای دموکراسی. نمونهٔ سوریه و چند کشور دیگر عرب»/ فولکر پرتس. مؤسسه پژوهش های سیاسی و اقتصادی ابن هاوزن،
۱۱. «سیر جمهوری در ایران و ترکیه: گفتمانی با الهام از توکویل»/ ژان فرانسوا بایار: مرکز ملی پژوهش های علمی و مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس؛
۱۲ «دست پروردگی وگروه های همبستگی: تداوم یا ترکیب مجدد ؟»/ اولیویه روآ. مرکز ملی پژوهش های علمی.

*   *   *

آیا بدون دموکرات های پیگیر می توان به دموکراسی دست یافت؟ سلامه درنوشتهٔ خود در این کتاب: «دموکراسی: افزار صلح مدنی» که تلفیقی است از تحلیل عام و نظری و بررسی خاص و مشخص دو جامعهٔ کویت و لبنان این اندیشه را طرح می کند که دموکراسی بیشتر و پیشتر از آن که پیامد مبارزهٔ نیروهای دموکراتیک باشد نتیجهٔ کنش و واکنش عوامل اجتماعی بغرنج و

گوناگون است و استقرار آن در گرو آن که قدرت حاکم امکان اعمال آمریت تمام عیار خود را از دست داده باشد و ناگزیر از گذشت و مصالحه گردد سلامه با الهام از "قرارداد اجتماعی" روسو و دیدگاه های اندیشه پردازان امروزی چون آدام پرزورسکی (Adam Prezworski) عقیده داردکه "میثاق دموکراتیک" گشایندهٔ گره کور سیاست درخاور میانه است. منظور سلامه از "میثاق" توافق همهٔ نیروهای اجتماعی ـ سیاسی کشور بر سر محترم شمردن حقوق اولیه یکدیگر و شهروندان است. دستیابی به چنین توافق نتیجهٔ دموکرات شدن ناگهانی نیروهای سیاسی نیست زیرا در خاور میانه، دموکراتیسم نیروهای سیاسی تا زمانی است که به قدرت نرسیده اند. این نیروها آنگاه که زمام امور را بدست می گیرند وعده های دلفریب گذشته را از یاد می برند و دمار از روزگار رقیبان خویش درمی‌آورند به گفتهٔ سلامه چنین توافقی هنگامی حاصل می شود که تلاش یک گروه برای برقراری سیادت انحصاری خود جامعه را به سوی از هم پاشیدگی براند و بدین ترتیب اعمال انحصاری آمریت ناممکن گردد. به سخن دیگر، دموکراسی پیش از آنکه یک شیوهٔ حکومت باشد نوعی وضعیت اجتماعی متکی بر تقسیم مسالمت آمیز قدرت میان نیروهای رقیب است و برای نگاهداری آن باید همواره آن را تیمار داشت. اگر وجود فرهنگی دموکراتیک، به گمان سلامه، پیش شرط لازم استقرار دموکراسی نیست، روشن است که پایداری و نهادی شدن دموکراسی بدون شکل گیری ارزش ها و هنجار ها و اخلاقی که تساهل و آزادی های فردی را ارج نگذارد، خشونت را چون راه حل اختلاف سیاسی طرد کند و دست بدست گشتن مسالمت آمیز قدرت بر بنیاد رأی مردم را پدیده ای طبیعی و مشروع نداند، امکان پذیر نیست.

اما موانع پا گرفتن و ریشه دواندن فرهنگ و ذهنیت دموکراتیک درکشورهای خاورمیانه کدامند؟ جان واتربری و عزیزالعرمه هریک از دیدگاهی در این باره به بررسی پرداخته اند واتر بری صلح مسلح درخاورمیانهٔ سدهٔ بیستم را که تاکنون به چند درگیری نظامی گسترده انجامیده از موانع پیدایی نهادهای دموکراتیک در این منطقه می داند. به گفتهٔ او یکی از پیامدهای تنش مداوم این است که بیشتر حکومت های خاورمیانه برای خود نوعی "رسالت تاریخی" قایلند و خود را پرچمدار پیکار با دشمنان خارجی (امپریالیسم) و دست نشاندگان آن ها می شمارند و با دستاویز قراردادن تهدید خارجی هیچ نوای ناهمسازی را در داخل برنمی تابند. افزون براین، واتر بری برآن است که قشرهای میانی درکشورهای خاورمیانه به سبب وابستگی به دولت و نیز به دلیل

بیمناکی از خیزش های "عوام" به سازشکاری تمایل دارند و پرورندهٔ گرایش ها
آزادی دوستی نیستند. عزیز العزمه با تحلیل رهیافت "ذات باور" (essentialiste
روشنفکران عرب از جامعه و تاریخ براین نکته انگشت می‌گذارد که ایـ
روشنفکران با دلبستگی به آرمان های ناسیونالیستی ارزش های لیبرال را خوا
شمرده و دموکراتیسم را با عوام ستایی (پوپولیسم) یکسان انگاشته اند العز
با اشاره به دیدگاه های حسن الترابی نظریه‌پرداز اسلامی سودان برآن است ک
روشنفکران نوپیدای اسلامی در واقع سنت لیبرالیسم ستیزی و عوام ستایی
روشنفکران غیر دینی نسل گذشته را در پوششی دیگر عرضه می کنند

جاکومو لوچیانی در نوشتهٔ بحث انگیز خود شکست تاریخی دموکراسـ
درکشورهای خاورمیانه را ناشی از اقتصاد نفتی این کشورها یا به سخن دقیق تـ
پیامد سیادت رانت نفتی براقتصاد کشورهای خاور میانه می داند لوچیانـ
دولت‌هارا به دو دسته تقسیم می کند دولت هایی که بخش عمدهٔ درآمد خود ر
از فروش یک فرآورده طبیعی به خارج تأمین می کنند("دولت های رانتی")
دولت هایی که درآمدشان از راه مالیات بر فعالیت های اقتصادی داخلی بدست
می آید ("دولت های تولیدکننده") به گفتهٔ او "دولت های رانتی" هرگز
دموکراسی گرایش نمی یابند زیرا تا هنگامی که دولت با توزیع درآمد ها
خدمات حاصل از رانت جامعه را اداره می کند همچون قیّمی است که زندگ
صغار تحت قیمومت خود را می‌گرداند و از همین رو خود را بی نیاز ا
هرگونه مشروعیت دموکراتیک می داند. اما در مقابل، دولتی که بودجه اش
از راه مالیات تامین می کند ناگزیر است "جامعه مدنی" را محترم شمارد و
خواست های آن توجه کند و روحیهٔ شهروندی را گسترش بخشد درکوت
مدت شاید بتوان به زور سرنیزه مالیات هایی را بر جامعه تحمیل کرد اما د
دراز مدت نظام مالیات هنگامی تحمل پذیر می شود که مردم به دولت دلبستگ
یابند و احساس کنند سرنوشت آن وابسته به نظر و رأی آنهاست لوچیانی د
بخش پایانی نوشته خود کاهش درآمد نفت و بحران مالی دولت را زمینه سا
گسترش جنبش های اسلامی در الجزایر و مصر دانسته است. با آنکه مقا
لوچیانی با مثال ها و ارقام بسیار همراه است همهٔ کارشناسان با او همداستا
نیستند و برای نمونه جان واتر بری در نوشتهٔ خود درهمین کتاب کوشیده است
نشان دهد که رابطهٔ مالیات و نظام سیاسی دموکراتیک به این سادگی هم ک
لوچیانی می پندارد، نیست (صفحات ۱۰۴-۱۰۵). حتی اگر کاهش درآمد نفـ
و بحران مالی دولت را زمینهٔ پیدایی جنبش اسلامی در الجزایر بدانیم این تحلیـ

در مورد ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ درست از کار درنمی آید. افزون براین، باید میان مالیات های مستقیم و غیرمستقیم هم تفاوت قایل شد. مالیات های غیر مستقیم "نامحسوسند" و از همین رو آفریننده رابطهٔ دوجانبه میان دولت شهروند و برانگیزندهٔ مطالبات دموکراتیک نیستند. طرفه آنکه سه چهارم درآمد کهن ترین و بزرگ ترین دولت دموکراتیک "جهان سوم"، یعنی هند، از راه مالیات های غیرمستقیم تأمین می‌گردد. ترکیه نمونهٔ قابل بحث دیگری است. ترکیه در ظاهر کشوری غیر رانتی است اما این کشور از جنگ جهانی دوم به این سو به سبب موقعیت جغرافیایی-سیاسی خود و وابستگی به ناتو از نوعی "رانت استراتژیک" بهره مند گشته است[۱] و درعین‌حال رشد نهادهای دموکراتیک درآن چشمگیرتر از رشد این نهادها در همسایگان آن بوده است.

بررسی دگرگونی های اجتماعی-اقتصادی دو سه دههٔ گذشته درجهان اسلام بخش بزرگی از کتاب را به خود اختصاص داده است. رشد فزایندهٔ جمعیت از مهم ترین این دگرگونی هاست که پیامدهای درازآهنگ و دامنه گسترده ای دارد. جوان شدن جمعیت کشورهای خاورمیانه گذشته از تعمیق مشکل آموزش و اشتغال، نوعی گسست میان نسل ها پدید آورده و نسل جوان را با ارزش های نسل گذشته کمابیش بیگانه ساخته است. نسل جدید مشروعیت تاریخی و سیاسی نسل پیشین را به رسمیت نمی شناسد، به ویژه آنکه نسل گذشته در تحقق وعده‌های بزرگی که در زمینهٔ عدالت اجتماعی وخدمات رفاهی داده بود، فرومانده است. افزون براین، ایدئولوژی های نسل گذشته یعنی ناسیونالیسم و سوسیالیسم هم که بنیادهای فکری دولت های برآمده از پیکار استقلال جویانه بوده اند بی اعتبار گشته اند و این بر جاذبهٔ اندیشه بازگشت به خویشتن خویش و زنده کردن ارزش‌های بومی و سنتی، به عنوان جانشین معجزه آسای راه حل های وام گرفته از باختر، افزوده است.

عبدالباقی هرمسی در بررسی خود دربارهٔ کشورهای مغرب به یکی از پیامدهای بحران مالی و اقتصادی فراگیر اشاره کرده است. پدیدهٔ یادشده عبارت است از پیدایی نوعی اقتصاد جنبی و موازی، زیر زمینی و غیر رسمی در مغرب و مشرق جهان اسلام به شکل شبکه های دلالی و قاچاق در بازرگانی خارجی، توزیع داخلی، فروش ارز و مانند آن ها. ناتوانی دولت در تأمین خدمات اجتماعی و رفاهی در پاره ای کشورها سبب شده که گروهی از نیروهای دینی- سیاسی درعمل جایگزین دولت شده اند. تجربه مصر در این زمینه روشنگر است. شبکهٔ گسترده مؤسسه های خیریه، آموزشگاه ها و درمانگاه های

وابسته به اخوان المسلمین جای خدمات درمانی و آموزشی دولت را گرفته اند و "بانک‌های اسلامی" و «مؤسسه های سرمایه گذاری اسلامی» (با سرمایه های سعودی) به درون ساز و کارهای اقتصادی کشور راه یافته اند. حزب اسلامی رفاه در ترکیه هم که پیوندهای نزدیک با اخوان المسلمین مصری دارد همین راه و روش را در پیش گرفته است.[۲]

کاهش درآمدهای نفتی، خام‌دستی دولت‌مردان درگزینش و اجرای سیاست های اقتصادی کارآمد و بی‌کفایتی دستگاه اجرایی و مدیریت کشورهای خاورمیانه بسیاری از این کشورها را ناگزیر ساخته تا سر برآستان صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی بسایند و سیاست "بازسازی ساختاری" (تعدیل اقتصادی) را چون راه برون رفت از بحران بیازمایند. اما کامیابی سیاست "بازسازی ساختاری" پیش شرط های معینی دارد که از مهم ترین آن‌ها گشایش فضای سیاسی و پذیرش مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود است. تجربه نشان داده است که نمی توان از سویی بار دشواری های اقتصادی و کمبودها را بر دوش قشرهای فرو دست و میانی جامعه گذاشت و از سوی دیگر با زبان سرنیزه با آنان سخن گفت و حق اظهار نظر و مشارکت را از آنان سلب کرد. سیاست بستن سنگ ها و گشودن سگ ها، دیر یا زود، جامعه را به سوی بن‌بست و وضعیت انفجاری می راند. اما گشایش فضای سیاسی در کشورهای عرب حکومت ها را با هماوردطلبی جنبش های اسلامی روبرو ساخته است. توکویل درست گفته است که خطرناک ترین لحظه برای حکومت فاسد زمانی است که کمر به اصلاح خود برمی بندد.

از دو دههٔ پیش به این سو، جست و جوی راه های مقابله با خیزش های دینی- سیاسی از دلمشغولی های اصلی بسیاری از رهبران کشورهای عرب و اسلامی بوده است. آمیزه ای از نرم خویی و سختگیری، واپس نشینی در برابر خواست های اسلامیان در پهنهٔ فرهنگ و اخلاق و فروکوفتن اقتدارطلبی سیاسی آنان، دین‌پروری به منظور دولتی کردن گفتمان دینی و مشروعیت زدایی از گروه‌های تندرو و کوشش برای جذب میانه روها به همدستی با حکومت، هستهٔ اصلی سیاست محافل حاکمهٔ کشورهای مسلمان در رویا رویی با جنبش های اسلامی است. برای نمونه، در مصر از دورهٔ سادات و به ویژه در روزگار مبارک آموزش های دینی به ابتکار دولت در مدارس گسترش چشمگیر یافته است، تدریس آموزه هایی که دین ستیزانه خوانده می شود ("داروینیسم" و غیره) ممنوع گشته، بر میزان پخش برنامه های دینی در رسانه‌های همگانی افزوده شده، بازار

نشریه‌های دینی رونق گرفته و دولت دست مقامات الازهر را در بازبینی کتاب‌ها و نشریه ها باز گذاشته است. در اردن پس از شورش ۱۹۸۹، نمایندگان اخوان‌المسلمین به مجلس راه یافتند و در اکتبر ۱۹۹۰، در گرماگرم بحران کویت، یکی از رهبران اخوان به ریاست مجلس اردن برگزیده شد و پنج تن از چهره های این جنبش در سمت های وزارت آموزش و پرورش، دادگستری، امور دینی، بهداری و توسعه اجتماعی وارد هیئت دولت شدند. به گفتهٔ کرامر، همدستی و همکاری شماری از اسلامیان با حکومت دو روی متضاد دارد. از سویی، جنبش های دینی-سیاسی به برکت نزدیکی به دولت امکان می یابند در زندگی فرهنگی و اجتماعی کشورشان مشارکت فعال داشته باشند و برنامه ها و شعارهای خود را درمیان شمار هرچه بیشتری از مردم بگسترانند و پاره ای از خواست های خود را به‌دست دولت های غیر دینی تحقق بخشند، اما از سوی دیگر، همگامی با حکومت خواه‌و ناخواه آنان را درکارنامهٔ حکومت سهیم و در برابر مردم پاسخ‌گو می سازد. برخی از پژوهشگران برآنند که هرآینه سازمان‌های اسلامی میانه رو در ساز و کارهای قانونی کشور جذب شوند می توان به دگردیسی این سازمان ها و تبدیل آن ها به نیروهای سیاسی مسالمت جویی چون احزاب دموکرات مسیحی ایتالیا یا آلمان امید بست. اما پرسش این است که چگونه می توان ایدئولوژی تمام خواه این سازمان ها را با دلبستگی به آزادی های فردی و هنجارهای زندگی مدرن و احترام به موازین دموکراتیک آشتی داد؟ از سوی دیگر، سرکوب سازمان های اسلامی میانه رو، که بیانگر ناخشنودی ها و آرزوها و باورهای قشرهای گسترده ای ازمردم کشورهای مسلمان به شمار می‌آیند، سبب می شود که این قشرها از روی تلخ کامی و نومیدی به روش های خشونت آمیز پیکار روی آورند. بهر روی یک نکته مسلم است و آن اینکه آینده سیاسی جامعه های مسلمان در گرو یافتن راه حلی برای شکستن این دور باطل است.

پدیدهٔ "دست‌پروردگی" (clientelisme) و پیامدهای ناگزیر آن یعنی "فرقه بازی" و "خویشاوندپروری" از ویژگی های زندگی اجتماعی- سیاسی کشورهای خاور میانه و نزدیک است. بیش از دو دهه است که جنبه های گوناگون این پدیده و نقش بازدارندهٔ آن در شکل‌گیری ترتیبات دموکراتیک در سرزمین های اسلامی، مورد توجه و بررسی دانشوران انگلوساکسون چون ارنست گلنر و جان واتربری و سیاست‌پژوهان فرانسوی چون ژان لکا و ایو شمیل (Y. Schemeil)، قرارگرفته است.[۳] اولیویه روآ برآن است که درجهان اسلام- در پی مهاجرت های گسترده و رشد شهر نشینی، درهم آمیختگی اجتماعی و تأثیر ایدئولوژی های مدرن-

ساز و کار گروه های همبستگی یا عصبیّت های سنتی (مانند قبیله، طایفه، خانواده بزرگ، وابستگی های محلی و ناحیه‌ای) به‌هم ریخته اما از بین نرفته و از همین رو به شکل‌های دیگر (دست پروردگی سیاسی و مافیای اقتصادی) چهره می نماید. روآ درنوشتهٔ خود کِرد و کار عصبیّت های سنتی و شکل‌های تازهٔ همبستگی را در دو جامعهٔ الجزایر و تاجیکستان بررسی کرده است

ژان فرانسوا بایار در بررسی تطبیقی خود دربارهٔ ایران و ترکیه می گوید تجربهٔ نوسازی در این دو کشور به رغم شباهت های ظاهری، همانند نبوده است هم ساختار پاتریمونیال قدرت در امپراطوری عثمانی و ساختار قبیله‌ای حکومت‌های صفوی و قاجار و هم نقش سرآمدان دینی در دو کشور با یکدیگر تفاوت داشته است در ایران دورهٔ قاجار سیاست برکشیدن علمای شیعه، به ویژه به ابتکار فتحعلی شاه، در پیش گرفته شد و قدرت و مکنت و خودسامانی علما فزونی گرفت حال آنکه پادشاهان عثمانی از روزگار محمود دوم (۱۸۰۸-۱۸۳۹) به این سو کوشیدند برای تثبیت سیادت بی رقیب دولت، خودسامانی نهاد علمیّه را از بین ببرند، از مداخلهٔ علما در کار دولت جلوگیری کنند و علما را کارگزار و حقوق بگیر دولت سازند- روندی که حتی در دورهٔ دولت دین پرور عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹) نیز ادامه یافت[4] در آغاز سدهٔ بیستم تلاش‌هایی که در هردوکشور برای استقرار حاکمیت مردم صورت گرفت، نافرجام ماند با وجود نشانه آماج های انقلاب مشروطیت ایران و انقلاب ترکان جوان (۱۹۰۸) ترکیب اجتماعی نیروهای شرکت کننده و پیش برندهٔ این دو رویداد متفاوت بود پس از جنگ جهانی اول، مصطفی کمال (آتاتورک) به پشتوانهٔ نقشی که درپیکار برای رهایی ملی و بیرون راندن نیروهای بیگانه از کشور ایفا کرده بود، توانست دگرگونی های ژرفی درجامعه ترکیه پدید آورد، حال آنکه رضاشاه که از پشتوانهٔ چنین مشروعیتی بی بهره بود با تمرکز قدرت دردست خود نتوانست پایگاه اجتماعی استواری برای اصلاحات فراهم آورد پس از این پیش درآمد تاریخی، بایار به تحلیل توکویل از انقلاب فرانسه اشاره می کند توکویل عقیده داشت انقلاب فرانسه بیش از آنکه گسستی میان نظام کهن و نظام جدید پدید آورد، تداوم سیاست‌های تمرکز گرایانهٔ روزگار پیش از انقلاب بوده است برهمین بنیاد، بایار جمهوری ترکیه و جمهوری اسلامی را ادامه دهندگان راه ترکان جوان و حکومت پهلوی می داند و نوعی هم روندی میان این دو تجربهٔ تاریخی می بیند. به‌گفتهٔ او جمهوری اسلامی باکشاندن اسلام به پهنهٔ زندگی سیاسی پذیرش مدنیّت جدید را برای شمار هرچه گسترده تری از مردم ایران

امکان پذیر ساخت و جمهوری ترکیه با اسلام دولتی و خرد باور خود، به ویژه پس از اصلاحات دههٔ ۱۹۵۰، از شکاف میان سنت و تجدد در جامعهٔ ترکیه کاست نوشتهٔ نایار، باوجود نکته سنجی های آن، از بنیادهای نظری و تاریخی استوار و سنجیده بهره مند نیست و جای تأسف است که یگانه مقالهٔ این مجموعه که به ایران و ترکیه اختصاص یافته به یکی از پرسش های مهم در تاریخ سدهٔ بیستم این دوکشور، یعنی سبب های ناکامی تجربهٔ دموکراسی و زندگی پارلمانی و حزبی در ایران و کامیابی نسبی این تجربه در ترکیه (به رغم مداخله های گوناگون نظامیان)، نپرداخته است.

سخن آخر این که سمت و سوی بیشتر مقاله های این مجموعه به طور صریح یا ضمنی بر ضد تحلیل های "فرهنگ باور"(culturaliste) است که ملت ها را اسیران الگوها و قالب های فرهنگی می دانند. راست است که برخی از این تحلیل ها از سرچشمهٔ ایدئولوژی های تاریک اندیشانه سیراب می شوند و به نوبهٔ خود دستمایهٔ توجیه نظری سیاست های واپسگرایانه اند اما از توجه به نقش فرهنگ و تاریخ در شناخت زمینه های پیدایی و شکوفایی دموکراسی در باختر زمین و بیگانگی مسلمانان با اندیشه ها و نهادهای دموکراتیک هم نمی توان غافل ماند. کمبود عمدهٔ کتاب حاضر درهمین بی توجهی است.[۵]

یادداشت ها:

۱. ن. ک. به

Bozdémir, M. "La Turquie face aux défis de l'an 2000," *Memento GRIP*, 1995, P. 102

۲. نمود اندیشه های اخوان‌المسلمین در جمهوری ترکیه در دههٔ ۱۹۶۰ آغاز گشت. امروزه می توان گفت که بیشتر نوشته های سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) نظریه پرداز نامدار اخوان مصری و نیز رساله های حسن البناء، پایه‌گذار جنبش اخوان و خاطرات او، و نوشته های دیگر وابستگان خاندان قطب (محمد و امینه) و نویسندگان بلند آوازهٔ اخوان چون محمد الغزالی و زینب الغزالی به ترکی ترجمه شده و زینت بخش کتابفروشی های اسلامی ترکیه است. نشریه های اسلامی ترکیه چون *زمان*، *هلال*، *نسل نو* (که در ۱۹۹۱ تعطیل شد) با گزارش های خبری و مقاله‌های تحلیلی خود خوانندگان ترک را با تاریخ، اندیشه ها و کوشش های اخوان آشنا می‌سازند. اخوان المسلمین مصری با حزب رفاه پیوندهای نزدیک دارند و درکنگره های حزب رفاه شرکت می کنند و نمایندگان شان هم اغلب سیف الله البناء پسر "بویوک شهید" حسن البناء است. سیف الله به سبب داشتن همسری ترک تبار همدلی ژرفی با ترکان دارد. برای آگاهی بیشتر در این باره ر. ک. به

Bilici, F. "Islamistes de Turquie et d'Egypte: héritages communs, influences, stratégies articulées," in *La nouvelle dynamique au Moyen-Orient*, Sous la dir. E. Picard, Paris: L'Harmattan, 1993, PP. 37-45

۳ فخرالدین عظیمی در پژوهش عالمانهٔ خود پیامدهای زیانبار پدیدهٔ دست پروردگی و سیاست فرقه ای را در زندگی سیاسی ایران سدهٔ بیستم بررسی کرده است ن. ک. به عظیمی، فخرالدین *بحران دموکراسی در ایران ۱۳۲۰-۱۳۳۲*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران نشر البرز، ۱۳۷۲ برای متن اصلی کتاب ن. ک. به:

Azimi, F Iran, *The Crisis of Democracy 1941-1953*, London I B Tauris, 1989

۴ برای بحثی در بارهٔ دین و زندگی سیاسی ترکیه ن. ک. به مقالهٔ این نگارنده «دین و دولت در ترکیه از *تنظیمات تا امروز*»، نگاه نو، شماره ۲۵ (مرداد ۱۳۷۴)، صص ۶-۴۰

۵ امروزه، بنیادهای قرون وسطایی تجدد باختر و نقش اندیشه های گروهی از نویسندگان سده های میانه، چون Marsile de Padoue (حدود ۱۲۷۵ تا ۱۳۴۳ میلادی) و متألهینی چون Guillaume d'Ockham (حدود ۱۳۰۰ تا ۱۳۴۹ میلادی) از فرقهٔ فرانسیسکن ها، در شکل گیری فرد باوری روزگار نو، اندیشهٔ جدایی دین و دولت و حاکمیت بی رقیب دولت در امور دنیوی، مورد بررسی برخی از پژوهشگرانی است که بر تمایز میان فرهنگ سیاسی سده های میانه در مسیحیت باختری و جهان اسلام تاکید می ورزند دربارهٔ دو نویسنده یاد شده و نقش آنان درشکل گیری اندیشه های سیاسی جدید در باختر ن. ک. به

Ullman, Walter *A History of Political Thought. The Middle Ages*, London Penguin Books, 1970 PP 204-214

و نیز ن. ک. به مدخل های M de Padoue و G D'ockham در

Dictionnaire des oeuvres politique, Paris Presses Universitaires de France, 1989, 2e ed, PP 365-371, 668-671

از میان پژوهشگران فرانسوی زبان که در چند سال گذشته دربارهٔ رابطه فرهنگ و سیاست تامل کرده اند باید از برتران بدیع و دوکتاب او با این مشخصات یاد کرد

Badie, B *Culture et politique*, Paris Economica, 1986, 2e ed.

_______, *Les deux Etats, pouvoir et societé en Occident et en terre d'Islam*, Paris Fayard, 1986

بدیع در نوشته های خود ضمن تاکید برتفاوت میان فرهنگ سیاسی اسلامی و مسیحی ریشه این تفاوت را در بستر تاریخی شکل گیری اسلام و مسیحیت و دگرگونی جامعه های اسلامی و مسیحی در سده های میانه باز می جوید و برآن است که برخلاف ادعای فرهنگ باوران نمی توان از فرهنگ مسیحی چون پدیده ای یک پارچه که زمینه ساز تجدد و دموکراسی است، سخن گفت برای نمونه او به تفاوت های میان مسیحیت باختری (رُم) و مسیحیت خاوری (بیزانس) و سرنوشت‌های تاریخی متفاوت دو بخش باختری و خاوری اروپا اشاره می کند برای بررسی سنجشگرانهٔ دیدگاه های بدیع ن. ک. به

Khosrokhavar, F "Le Néo-orientalisme de Bertrand Badie," *Peuples mediterranéens*, fev 1991

Faith and Freedom

Women's Human Rights in the Muslim World

Edited by
Mahnaz Afkhami

I.B.TAURIS PUBLISHERS
LONDON • NEW YORK

1995

شیرین مهدوی*

زنان در جوامع مسلمان **

Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, eds.
In the Eye of the Storm. Women in Post-Revolutionary Iran
Syracuse, Syracuse University Press, 1994,
Mahnaz Afkhami, ed.
Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World
London, I B Tauris, 1955

این دو کتاب، یکی به ویراستاری مهناز افخمی، مدیر عامل سازمان بین المللی همبستگی زنان، در بارهٔ حقوق زن در جوامع اسلامی، و دیگری به ویراستاری همین نویسنده و اریکا فریدل، استاد مردم شناسی در دانشگاه میشیگان غربی، در بارهٔ وضع زنان ایران در دوران پس از انقلاب، هردو آثاری ارزنده و درخور بحث و بررسی اند. کتاب اخیر با مقدمه ای مبسوط شامل ۹ مقاله در زمینه های گوناگون، از جمله تاریخ نهضت زنان، آموزش و اشتغال زنان، اعادهٔ نهاد متعه، زنان در سیمای پس از انقلاب، و برخورد مجلس شورای اسلامی با مسئلهٔ زنان است، که درمجموع با اتکا بر روش‌ها و تجزیه وتحلیل‌های میان رشته‌ای نگاشته شده اند.

---

* تحقیقات و اغلب نوشته های شیرین مهدوی دربارهٔ زنان در دوران قاجار است.
** متن اصلی این نقد به انگلیسی نوشته شده است.

دو تکملهٔ کتاب یک در بارهٔ «حقوق زن در خانواده» و دیگری «مواد قانون جزای اسلامی در بارهٔ جرائم زنان» برای همهٔ کسانی که علاقمند به وضع و حقوق زن در ایران اند بسیار آموزنده است. همهٔ نوشته های این کتاب ضمن تشریح محدودیت و مرزهای حقوق و آزادی زنان در ایران، بر این نکته نیز تاکید می‌کنند که در قالب محدودیت های موجود زنان ایران در بسیاری از رشته‌ها و زمینه‌ها به حرکت و فعالیتی قابل توجه ادامه داده‌اند.

کتاب «ایمان و آزادی» خود به دو بخش تقسیم شده است: بخش «زنان، اسلام و پدرسالاری» و بخش «زنان و خشونت». در پایان کتاب مقاله ای است از توجان الفیصل، نخستین نمایندهٔ زن در مجلس اردن، تحت عنوان «آن هایی راکه به ما ناسزا می‌گویند انتخاب می‌کنیم» با نوشتن همین مقاله الفیصل به ارتداد متهم شده است.

مقاله های بخش اول این کتاب، به قلم صاحب نظرانی در رشته‌هایی چون مردم شناسی، تاریخ، حقوق و جامعه شناسی، مسئلهٔ حقوق زن در جوامع مختلف اسلامی را از نقطهٔ نظر طبقاتی، سیاست و تبعیض جنسی مورد بررسی قرارداده‌اند. نوشته‌های بخش دوم کتاب معطوف به محدودیت‌های تحمیل شده بر زنان و خشونتی است که نسبت به آنان، به ویژه در عربستان سعودی، پاکستان، افغانستان و الجزیره اعمال می شود. در تجزیه و تحلیل نهایی، همه این نوشته‌ها برپایهٔ این فرض اند که موازین و احکام اسلام، اگر درست و سنجیده تعبیر و تفسیر شوند، با حقوق کامل زنان ناسازگار و متباین نیست. بنابراین، محدودیت های کنونی در مورد این حقوق درجوامع اسلامی را باید یا ناشی از تفسیر بنیادگرایان اسلامی دانست و یا برخاسته از رفتار و سنت های پیش از اسلام. همهٔ مؤلفان کتاب به نحوی در جستجوی یافتن راه حلّی برای این معضل اند.

مهناز افخمی از جمله آن گروه از هواداران حقوق زن است که مشکل زنان را در مجموع مشکلی جهانی می دانند. وی در مقدمهٔ خود بر «در دل طوفان» راه دست یابی زنان به حقوقشان را «ایجاد پیوندی گسترده میان زنان در سطح جهانی» (ص ۱۵) می داند؛ پیوندی که فرهنگ ها و ایده‌الوژی‌ها را درنوردد و بین زنان شرق و غرب گفتمانی دو سویه بیاغازد. در مقدمهٔ خود بر «ایمان و آزادی» نیز افخمی بر همین نکته چنین تاکید می کند: «در کانون چنین تفکری (حرکتی جهانی در راه تضمین حقوق زنان) این ایده نهفته است که عوامل و شرایطی که زنان دنیا را به هم می‌پیوندند ازآنچه آن‌ها را ازیکدیگر جدا می‌سازد

بسیار بیشتر و مهم‌تراست.» (ص ۵)

در این تردید نیست که در اغلب جوامع محدودیت تحمیل شده بر زنان را باید ناشی از فرادستی فرهنگ مردسالار دانست. امّا دامنه و شدت و ضعف این محدودیت ها خود تابعی از عوامل گوناگون در جوامع مختلف، از جمله تحولات تاریخی و وضع اقتصادی و اجتماعی زنان هر جامعه است. به عنوان نمونه، درهمان هنگام که زنان اروپا و آمریکای شمالی برای دسترسی به حق رأی و نمایندگی در مجالس تقنینیه در تلاش و پیکار بودند، زنان در جوامع مسلمان خاورمیانه حق بیرون رفتن از خانه را به تنهایی و بدون حجاب نداشتند از سوی دیگر، در حالی که گروهی از زنان جوامع غربی برای نیل به حقوق سیاسی مبارزه می‌کردند گروه وسیع تر دیگری از زنان طبقهٔ کارگر همین جوامع بیشتر دلمشغول تأمین خوراک و پوشاک فرزندان خود بودند تا حقوق سیاسی شان به سخن دیگر، حتّی در یک جامعه وضع و شرایط و آزادی های زنان تا حد قابل ملاحظه ای بر پایهٔ تعلقات طبقاتی، میزان آموزش و تحصیل، امکانات اقتصادی و شهری و روستایی بودن آنان تعیین می شود

به این نکته در نوشتهٔ فریدا شهید زیر عنوان «شبکه سازی برای تغییر. نقش سازمان های زنان در تسهیل گفتگو در بارهٔ مسائل زنان» تأکید شده است (صص ۷۸-۱۰۳). وی ضمن بررسی دستاوردهای زنان شهری و تحصیل کردهٔ پاکستان و مخالفت و مبارزهٔ آنان با سیاست های رژیم ضیاء الحق در این کشور، به این واقعیت اشاره می کند که تأثیر دست‌آوردها و پیروزی های طبقه و گروهی از زنان شهری بر گروه ها و طبقات دیگر زنان شهری و یا بر زنان روستایی اندک بوده است نکته جالب دیگری که وی مطرح می کند، و در نوشتهٔ دیگری به چشم نمی‌خورد، این است که آماج فشار رژیم های بنیادگرا، در زمینهٔ اجرای احکام اسلامی، همان طبقهٔ مرفه و تحصیل کرده شهری است و تخطّی زنان طبقه پایین تر شهری یا زنان روستایی از این مقررات و احکام چندان به حدّ گرفته نمی شود. این واقعیت حد اقل در جمهوری اسلامی محسوس است و تا آنجا که نگارنده می داند خواهران زینب یا پاسداران انقلاب در جستجوی زنان بی حجاب یا بدحجاب به گشت در روستاها رو نیاورده اند.

در زمینهٔ راه‌ها و شیوه‌های حل مشکل زنان در جوامع اسلامی، عبدالهی النعیم، استاد حقوق در سودان، در نوشتهٔ خود تحت عنوان «تعارض بین گفتمان مذهبی و غیرمذهبی درجوامع اسلامی،» پیشنهادهایی را بر پایهٔ آگاهی‌ها و تجربیات خود در زمینهٔ حقوق اسلامی، مطرح می کند. پیشنهاد اولّیه او این‌است که اگر هواداران

حقوق زنان مواضع و برنامه‌های خود را، به‌جای آن‌که منحصراً در قالب یک گفتمان غیر مذهبی ارائه دهند، بر پایهٔ موازین و احکام مذهبی توجیه کنند بخت توفیق بیشتری خواهند داشت. تأکید این نویسنده بر این نکته است که تعریف شریعت اسلام از موضع و حقوق زن چیزی جز تأویل و تفسیر بشری از قرآن و احادیث نیست و از همین رو باید آن را نه تعریفی تغییر ناپذیر و ابدی، بلکه تابع تفاسیر گوناگون دانست در اثبات و تأیید این نظر النعیم می گوید: «شریعت را، به‌عنوان محصول تعبیر و تفسیر بشری، باید یک نظام حقوقی و اخلاقی دانست که ذاتاً و دائماً درحال تحول و دگرگونی است براین اساس، به گمان من، در هر نسل تازه‌ای این نه تنها حق بلکه وظیفهٔ زنان ومردان مسلمان است که باتوجه به شرایط تاریخی زمان خود در این تحول به نوبهٔ خود نقشی ایفا کنند.» (ص ۵۸)

این واقعیتی است که تفاسیر سنّتی از قرآن در توجیه تسلط و برتری مردان به کار برده شده است و همان هایی که از این تفاسیر به سود خود بهره برده‌اند یا خود واضع و منشی آن ها بوده اند یا به آن ها متوسل شده اند این نکته به ویژه در دو نوشتهٔ دیگر در کتاب «ایمان و آزادی» تصریح شده است بوتینا شعبان در نوشتهٔ خود با نام «صدای ناشنودهٔ مفسران زن» (صص ۶۱-۷۷)، در تشریح خدمات زنان مفسر به اسلام، به نذیره زین الدین، دختر شیخ سعید زین‌الدین قاضی و نخستین رئیس دادگاه پژوهشی لبنان در دههٔ ۱۹۲۰، می‌پردازد. در واقع، نذیره، در راستای استدلال عبداللهی النعیم، و بر پایهٔ آگاهی های خود از قرآن و حدیث، ادعا کرده بود که شریعت، آن چنان که در جوامع اسلامی شناخته و پذیرفته شده است، چیزی جز تفاسیر مفسران و رهبران مذهبی مرد نیست یعنی تفاسیر کسانی که حتّی میان خود نیز اختلاف رأی بسیار دارند بنابراین، به نظر او تنها مرجع و منبع معتبر برای پی بردن به موضع و حقوق زن در اسلام قرآن و حدیث است به هر حال، نذیره زین الدین بر مبنای تفسیر خود از این منابع به این نتیجه رسیده بود که هر تفسیری از شریعت که به تحدید حقوق زنان در جوامع اسلامی منجر شده باشد تفسیر درستی نیست. در دوران حیات نذیره برخی کسان به پشتیبانی از آراء او برخاستند و سپس شماری ازمحققان اسلامی نیز ازدر موافقت با نظرهایش برآمدند. با این همه، آراء و نظرهای او نه چندان دانسته و پذیرفته شده و به مورد تأیید قرار گرفته است.

موضع نذیره مصداقی برجسته، ولو تاریخی، از توسل به گفتمان مذهبی، به شیوهٔ پیشنهادی عبداللهی النعیم، است. مورد دیگر و زنده ای از کاربردگفتمان

مذهبی در نوشتهٔ الینور عبدلا دوماتو تحت عنوان «ابهامات در شریعت و مسئلهٔ "حق" در عربستان سعودی،» مطرح شده است (صص ۱۳۵-۱۶۰) هنگامی که پس از پایان جنگ خلیج فارس، زنان عربستان سعودی در پی گرفتن حق رانندگی برآمدند خواست خود را منحصراً با استفاده از مضامین اسلامی و با اشاره به اقوال حضرت محمد و احادیث و سنت های جاری در صدر اسلام مطرح ساختند. امّا تلاش آنان دراین مورد راه به جایی نبرد و خواستشان اجابت نشد هالهٔ اسفندیاری نیز در نوشتهٔ خود به نام «مجلس و مسائل زنان،» که در کتاب «در دل طوفان» آمده، نمونهٔ دیگری از کاربرد گفتمان اسلامی را معرّفی می کند. از نکات جالب این نوشته این است که مخالفان و موافقان قوانین مساعد به وضع زنان هردو در اثبات مواضع خود به احکام و موازین اسلامی واحدی استناد می‌کنند ولی از آنها به نتایج مختلف یا متضادی می رسند در همان حال، نمایندگان زن نیز دعاوی و خواست های خود را اغلب در قالب مضامین اسلامی مطرح می کنند امّا به پیروزی دست نمی یابند

در این نکته تردید نمی توان کرد که، اگر در جوامع اسلامی شیوهٔ گفتگو و مصالحه برای پیشبرد حقوق زنان انتخاب شود، تکیه بر دانش و تاریخ و حقوق اسلام این شیوه را مؤثرتر خواهد کرد با این همه شواهد بالا حاکی از آن است که این شیوه نیز آزموده شده امّا با شکست مواجه شده و به نتایج مطلوب نرسیده است. سبب اصلی این شکست را ظاهراً باید نه در اشتیاق صاحبان قدرت به رعایت موازین اسلامی بلکه درعلاقهٔ آنان به‌حفظ وضع‌موجود جستجو کرد بنابراین، از آنجا که تنها مردان به حفظ وضع موجود مشتاق اند، کلید هر دگرگونی در وضع زنان نیز دردست آنان است مهناز افخمی در مقدمهٔ خود به کتاب «در دل طوفان» به همین نکته اشاره می کند و می‌گوید «بدون پشتیبانی یک دولت تجددگرا و نهادهای سیاسی آن، که در کنترل مردان اند، پیشبرد حقوق زنان در جوامع اسلامی میسر نخواهد شد» (ص ۱۴) در همهٔ جوامع اسلامی که زنان در زمینهٔ نیل به حقوق خود به پیروزی‌هایی رسیده اند چنین بوده است

یکی از مشکلات حقوق زن در جوامع اسلامی این است که اغلب مدافعان یا پژوهندگان این حقوق را زنان تشکیل داده اند و گفتار اینان را جز زنان نمی‌شنوند و نوشتارشان را جز زنان نمی خوانند. ضروری است که صدای زنان را مردان نیز بشنوند چه اگر مردان مسلمانی نیز جانب زنان وحقوق آنان را بگیرند راه دستیابی به این حقوق هموارترخواهد شد

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعهٔ توسعه و عمران ایران
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۱)

عمـران خـوزستان

عبدالرضا انصاری   حسن شهمیرزادی   احمدعلی احمدی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

محسن میلانی*

Cameron Hume
The United Nations, Iran, and Iraq
Bloomington: Indiana University Press, 1994
269 pp.

سازمان ملل متحد، ایران و عراق

پس از پیروزی انقلاب اسلامی درسال ۱۹۷۹، هرج و مرج عظیمی ثبات و تمامیت ارضی ایران را تهدید می کرد. وضع اقتصادی هر روز نا بسامان تر و کشمکش های سیاسی و حیم تر می‌شد. از یک طرف ملیّون، چپ گرایان، عده‌ای از روشنفکران و برخی از علمای شیعه با حکومت ولایت فقیه مخالفت می‌ورزیدند و از طرفی دیگر، جنگ سیاسی حزب جمهوری اسلامی با ابوالحسن بنی صدر دولت مرکزی را هر روزضعیف تر می‌کرد. نیروهای مسلّح و امنیتی دوران پهلوی پراکنده و دلسرد بودند و نیروهای انقلابی جدید نیز هنوز از تسلط کامل بر اوضاع فاصله داشتند. درکُردستان بلشویی برپا بود و زمزمهٔ استقلال آن شنیده می‌شد. بعریح تر از همه، مسئله گروگان گیری کارمندان سفارت آمریکا درتهران بود که باعث شروع جنگ سرد بین آمریکا و جمهوری اسلامی شد.

درچنین شرایط نامطلوبی، نیروهای مسلح صدام حسین درسپتامبر ۱۹۸۰ به ایران حمله ور شدند. رئیس جمهور عراق می پنداشت که با یک حملهٔ برق‌آسا به خوزستان می‌تواند به منطقهٔ نفت خیز ایران دست یابد، حکومت انقلابی را درتهران ساقط و دولتی "عراق دوست" بجای آن مستقر کند و البته خود نیز در این میان "ابرمرد" خلیج فارس شود. گویی وی کوچک‌ترین توجهی به تاریخ انقلابات گذشته نداشت و نمی دانست که حملهٔ نظامی بیگانه همیشه باعث قوی‌تر

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه فلوریدای جنوبی در تمپا.

شدن نظام های انقلابی شده است. در ایران نیز چنین شد با این که جنگ خانمانسوز عراق و ایران هشت سال ادامه پیدا کرد، صدام حسین به هیچ‌یک از مقاصدش نرسید.

سرانجام هر دوکشور قطعنامهٔ ۵۹۸ شورای امنیت سازمان ملّل متحد را در ژوئیه ۱۹۸۸ قبول کردند و بدون امضای قرارداد صلح به جنگ خاتمه دادند «سازمان ملّل متحد، ایران و عراق» به قلم کمران هیوم، شرح جزئیات اقدامات شورای امنیت برای خاتمه دادن به آن جنگ است. هیوم از سال ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۹ کارشناس خاورمیانه در هیئت نمایندگی دائم آمریکا درسازمان ملّل متحد بود و از این راه با نحوهٔ کار آن سازمان آشنائی پیدا کرد. برپایهٔ همان سابقه و تجربه است که به نوشتن این اثر پرداخته. سیزده فصل اوّل کتاب به جنگ عراق و ایران و دو فصل آخر آن به جنگ عراق و کویت اختصاص داده شده است.

هیوم، فرضیه اصلی کتاب خود را براین استوار نموده که بنیانگذاران سازمان ملل از آغاز خواهان این بوده اند که شورای امنیت حافظ اصلی صلح بین‌المللی شود، امّا اختلافات شدید دوران جنگ سرد به شورا اجازه نداد که این وظیفه خطیر را اجراء کند. به گمان نویسندهٔ کتاب، قطعنامهٔ ۵۹۸ مهم ترین اقدام شورای امنیت در دوران جنگ سرد درتأمین صلح بین المللی بود. هیوم براین باور است که بعد از فروپاشی اتحادجماهیر شوروی اعتبار و قدرت شورای امنیت هر روز بیشتر نیز خواهد شد.

چند فصل اوّل کتاب تاریخچهٔ مختصری از دلایل شروع جنگ است. از همان آغاز کتاب روشن است که نویسنده نه به عنوان محققی تشنه و جویای حقیقت، بلکه به عنوان سیاستمداری کار کشته با هدفی مشخص به تألیف این اثر پرداخته و تجزیه و تحلیلش از جنگ بر بستر پیش داوری های سیاسی است می نویسد. «درسپتامبر ۱۹۸۰ تعداد زیادی از نیروهای عراقی وارد خاک ایران شدند.» (ص ۳۷) سپس باظرافت چنان وانمود می‌کند که گویا این سیاست‌های خصمانه ایران و دخالت های غیرقانونی و موذیانه آن کشور در امور داخلی عراق بود که شعلهٔ جنگ را برافروخت (صص ۴۱-۳۶) این مسلّم است که قبل از آغاز جنگ، روابط دوکشور غیردوستانه بود و هردو در امور داخلی یکدیگر نیز دخالت هائی می‌کردند. امّا مسئلهٔ عمده، توجه به این نکتهٔ اساسی است که کدام کشور تنش های سیاسی وعقیدتی و اختلافات مرزی دو کشور را که خود سابقهٔ طولانی و جالبی داشت به جنگ مسلحانه تمام‌عیار مبدّل ساخت و برای اولین بار به حریم مرزهای هوائی و زمینی دیگری تجاوز نظامی کرد؟ به گمان من

مدارک و شواهد تاریخی مؤید این واقعیت است که عراق مسئول شروع جنگ بود و این نکته برای تعیین مسئول پرداخت غرامات جنگ اهمیت ویژه‌ای دارد. شاید به همین دلیل کوشش آقای هیوم معطوف به تحریف این واقعیت تاریخی شده است تا آنجا که حملهٔ عراق را به عنوان «ورود نیروهای عراقی» به ایران توصیف می کند ولی بخش جداگانه ای از کتاب را با زرق و برق تمام به «حملهٔ ایران به عراق درسال ۱۹۸۲» اختصاص می‌دهد (صص ۴۹-۴۷)؟

بی لطفی‌های نویسندهٔ کتاب نسبت به ایران درقسمت‌های دیگر اثر او نیز مشهود است. به عنوان مثال، وی به کرات می نویسد که عراق درسال ۱۹۸۲ از خاک ایران عقب نشینی کرد و این نکته را چنان مطرح می کند که گویاعراق داوطلبانه به این تصمیم رسیده بود (صص ۴۶-۴۵)، درحالی‌که می‌دانیم‌عراق به خاطر فداکاری سربازان و پاسداران ایرانی و با زور سرنیزه اخراج شد، نه داوطلبانه.

هیوم به درستی نشان می دهد که شورای امنیت ـکه دوهمته پس از آغاز مخاصمات تازه اولین قطعنامهٔ مربوط به جنگ را تصویب کردـ در دوسال اوّل جنگ، فعالیت مؤثری درجهت پایان بخشیدن به مخاصمات ایران و عراق نداشت. مهم ترین نکات قطعنامهٔ ۴۷۹ شورا در مطالبی بود که درآن گنجانده نشده بود. درست است که این قطعنامه خواستار آتش بس فوری بود ولی به اشاره به این نکته داشت که کدام کشور جنگ را آغاز کرد و به اینکه طرفین باید به مرزهای شناخته شدهٔ بین المللی عقب نشینی کنند. در آن زمان نیروهای عراق در داخل خاک ایران بودند و قبول قطعنامه برای جمهوری اسلامی به منزلهٔ خودکشی سیاسی بود و از همین رو ایران جنگ را ادامه داد.

نادیدهٔ گرفتن تجاوز علنی عراق در قطعنامهٔ ۴۷۹ رهبران جمهوری اسلامی را قانع کرد که آمریکا اجازه نخواهد داد شورای امنیت با بی طرفی مسئله جنگ را حل کند و شاید به همین خاطر ایران با شورای امنیت قهرسیاسی کرد. اگر بی‌طرفانه قضاوت کنیم، جمهوری اسلامی که خود کلیّه قطعنامه های سازمان ملّل متحد را دربارهٔ حلّ مسئله گروگانگیری نادیده گرفته بود نمی توانست توقعی از شورای امنیت داشته باشد. هیوم با تحلیلی دقیق از رابطهٔ گروگانگیری و سیاست های شورای امنیت می‌نویسد که کورت والدهایم، دبیرکل سازمان ملل متحد که با جمهوری اسلامی رابطهٔ حسنه‌ای داشت، به محمدعلی رجائی، اولین نخست وزیر جمهوری اسلامی، صریحاً اعلام کرده بود تا زمانی که گروگان های آمریکائی در ایران آزاد نشوند، ایران باید فکر هرنوع کمکی را از شورای امنیت از سر به‌در کند (ص ۴۱). حتی پس از آزادی گروگان ها درسال ۱۹۸۱ نیز

یاست شورای امنیت نسبت به ایران تغییر فاحشی نکرد.
ایران در سال ۱۹۸۲ عراق را از خاک خود بیرون راند و به پیشروی در
خل خاک عراق توفیق یافت. امّا جمهوری اسلامی نتوانست این پیروزی نظامی
به پیروزی سیاسی و دیپلوماتیک تبدیل کند و بجای قبول صلح از موضع
درت تصمیم گرفت جنگ را تا سرنگونی صدام حسین ادامه دهد. این سیاست
دید ایران با منافع ابرقدرت ها، علی‌الخصوص آمریکا، مغایرت داشت و آنان
رگز پیروزی کامل نظامی و سیاسی ایران را،که مسلماً توازن نیروها را در
اورمیانه تغییر می‌داد، نمی پذیرفتند. بی جهت نبود که قدرت های بزرگ «نه
روزی و نه شکست» ایران و عراق را پایهٔ سیاست خود قرار دادند، نکته ای که
یوم چندین بار به آن اشاره می‌کند.
درست در زمانی که ایران اولین پیروزی نظامی را درصحنهٔ جنگ بدست
ی گرفت (سال ۱۹۸۲)، شورای امنیت قطعنامهٔ ۵۱۴ را تصویب کرد. اهمیت
طعنامهٔ جدید دراین بود که نه فقط از طرفین جنگ تقاضای آتش بس فوری
ی‌کرد، بلکه از آنان می‌خواست که به مرزهای شناخته شدهٔ بین المللی عقب
شینی کنند. درهمان زمان است که دولت آمریکا نیز خارج از چارچوب شورای
منیت سیاست های جدید و ضد و نقیض خود را تعقیب می کرد. به گفتهٔ
ویسندهٔ کتاب زمانی که دولت آمریکا تحریم فروش اسلحه علیه ایران را سیاست
سمی خود اعلام کرده بود و می کوشید دولت های دیگر هم آن روش را تعقیب
نند، خود مخفیانه وارد مذاکره با ایران شد تا با فروش اسلحه بتواند هم
روگان های آمریکائی در لبنان را آزاد کند و هم از درآمد معاملهٔ اسلحه با ایران
ه ضدانقلابیون نیکاراگوائی (کنترا) کمک برساند (صص۸۷-۸۲). درهمان
نگام، آمریکا سیاست "نزدیکی با عراق" را نیز پیش گرفت. به گفته هیوم،
ویلیام کیسی، رئیس سیا، با طارق عزیز (وزیر خارجهٔ وقت عراق) ملاقات کرد
ی می خواست بداند که آیا عراق از اطلاعاتی که از آمریکا دریافت کرده
ضایت کافی دارد یا نه. کیسی (درهمان ملاقات) بمباران هدف های اقتصادی
رعمق خاک ایران را به عراق توصیه کرد» (ص ۸۵).
جالب ترین قسمت کتاب بحث نویسنده دربارهٔ کوشش های آمریکا درشورای
منیت برای تصویب تحریم فروش اسلحه به ایران است. علی رغم خواست آمریکا،
شورای امنیت با تحریم فروش اسلحه به ایران مخالف بود. این مخالفت پس از
فشای وقایع "ایران- کنترا" شدت گرفت. هیوم، چین را که از فروشندگان اصلی
سلحه به هردو طرف جنگ بود، از عوامل عمدهٔ شکست سیاست آمریکا معرفی

می کند، ولی به نظر می‌رسد که وی بیش از اندازه به نقش چین اهمیت می‌دهد واقعیت این است که اسلحه فروشان عمدهٔ جنگ همان اعضای دائمی شورای امنیت بودند هیچ یک از آن ها تمایلی نداشت که این بازار پُرمنفعت را به خاطر آمریکا از دست بدهد.

مسئله حساس حضور نیروهای خارجی درخلیج فارس نیز توافق اعضای دائمی شورای امنیت را غیرممکن کرده بود. به گفتهٔ هیوم آزادی کشتی رانی درآب های خلیج فارس از آغاز جنگ مورد توجه شورای امنیت بود و با شروع «جنگ نفت کش ها» اهمیت آن مسئله دو چندان شد. عراق که می خواست جنگ جنبهٔ بین المللی پیدا کند، حمله به نفت کش ها را آغاز کرد و آمریکا از آن فرصت طلائی استفاده کرد و به نام محافظت از نفت کش های کویتی نیروهای خود را در خلیج فارس مستقر نمود. شوروی، چون از احداث پایگاه های دریائی و هوائی آمریکا در منطقه وحشت داشت، شدیداً با حضور آمریکا در خلیج فارس، هرقدر هم اندک، مخالفت می‌کرد و به همین جهت به شورای امنیت توصیه کرد که برای محافظت از کشتی رانی آزاد «نیروهای سازمان ملل درخلیج فارس» تشکیل شود اما مخالفت شورای امنیت با توصیهٔ شوروی ـ که مورد تأیید ایران نیز بود ـ آزادی‌عمل بیشتری به دولت آمریکا درخلیج فارس داد

با روی کار آمدن گورباچف در شوروی، اختلافات درونی شورای امنیت کمتر شد و در نتیجه، در ژوئیه ۱۹۸۷، قطعنامهٔ ۵۹۸ با ۱۵ رأی موافق و بدون رأی مخالف به تصویب رسید. به گفتهٔ هیوم، آمریکا اعضای دائمی شورای امنیت را قانع کرده بود که درصورت نپذیرفتن متن قطعنامه از سوی ایران تحریم فروش اسلحه به ایران فوراً به مرحله اجراء گذاشته شود. عراق بلافاصله قطعنامه را پذیرفت ولی ایران برای مدت یکسال آن‌را نه قبول کرد و نه رد. دلایل فراوانی برای نارضایتی ایران از قطعنامه وجود داشت که هیوم به آنها اشاره ای می‌کند از دیدگاه تهران، «قطعنامه ۵۹۸ را آمریکا تهیه کرده بود تا بتواند برای دخالت نظامی درمنطقه از آن استفاده کند» (ص ۱۱۸) به علاوه، تهران پافشاری می‌کرد که اوّل باید عراق به خاطر حمله به ایران محکوم شود و سپس آتش بس اجراء گردد. علی رغم این مخالفت ها، ایران سرانجام قطعنامه را پذیرفت و جنگ پایان یافت.

نویسندهٔ کتاب قبول قطعنامه از طرف ایران و عراق را پیروزی بزرگی برای شورای امنیت تلقی می کند. انکار نمی توان کرد که شورای امنیت درخاتمه دادن جنگ نقش حساسی بازی کرد. ولی از آن مهم تر دخالت های آمریکا در خلیج

س و مسائل داخلی ایران بود که هیوم توجهی به آنان ندارد. پس از شروع
است «محافظت نفت کش ها»، آمریکا مستقیماً با ایران در خلیج فارس درگیر
، و ایران ناچار گردید درجبههٔ جدیدی علیه یک ابر قدرت بجنگند. رساندن
اطلاعات حساس نظامی به عراق که هواپیماهای آواکس (Awacs) آمریکائی گرد
آوردند، از بین بردن سریع نیمی از نیروی دریائی کوچک ایران توسط نیروی
یائی آمریکا، آتش کشیدن و از بین بردن چندین سکوی نفتی ایران درخلیج
س توسط آمریکا، استفاده غیر قانونی و بیمانه عراق از سلاح های شیمیائی ـ
عملا با سکوت جامعهٔ بین المللی و سازمان ملل متحد روبروشد ـ رشد
ایش‌های ضد جنگ در ایران، فشار جناح میانه روی طبقهٔ حاکم برای تمام
دن جنگ، و سرانجام حملهٔ موشکی ناوجنگی "وینسنس"(Vincennes) به هواپیمای
مسافربری ایرانی که منجر به مرگ ۲۹۰ انسان بی گناه شد، همگی دست به
ست هم دادند و رهبری جمهوری اسلامی را قانع کردند که ادامهٔ جنگ به
ملحت نظام جدید نیست.

افزون بر این ها، نویسندهٔ کتاب به این نکتهٔ مهم توجه ندارد که شورای
یت پس از قبول قطعنامه از طرف ایران و عراق هیچ کوشش حتی برای
رای مفاد قطعنامه نکرد و به گفتهٔ خود او ایران و عراق را «به حال خود باقی
اشت» (ص ۱۸۶-۱۸۴) آنچه عراق را برای مدتی مجبور به قبول خواسته‌های
ران و مفاد قطعنامهٔ ۵۹۸ کرد فشار شورای امنیت نبود، بلکه شروع جنگ عراق
به کویت و آمریکا بود. صدام حسین قبل از حمله به کویت در نامه هایی خطاب
حجت الاسلام هاشمی رفسنجانی، رئیس جمهور، خواستار رفع سریع اختلافات
مابین شد. به نظر می‌رسد که وی می‌خواست، پیش از حمله به کویت، با
ران صلح کند تا بتواند نیروهای خود را به‌سوی کویت متمرکز نماید. این
نه‌ها بی پاسخ ماند. یک روز بعد از حمله به کویت، صدام حسین مجدداً در
نه‌ای خواستار صلح شد. هاشمی رفسنجانی با استفاده از فرصت در نامه ای
طاب به صدام حسین حملهٔ عراق به کویت را شدیداً محکوم و اعلام کرد که
ط قرارداد "۱۹۷۵ الجزیره" می‌تواند پایه و اساس صلح بین دو کشور باشد
صدام حسین شرایط ایران را پذیرفت و در نامهٔ بعدی نوشت «حال که شما به
آنچه خواستید دست یافتید، بیائید متحد شویم تا دشمنان خارجی را از منطقه
رون کنیم.» این بار هاشمی رفسنجانی پیشنهاد صلح را پذیرفت امّا دعوت به
حاد را رد کرد.

علاوه بر بی عنایتی نویسندهٔ کتاب نسبت به ایران، اشتباهاتی نیز درکتاب

مشهود است. حکومت مسلمانان شیعه از قرن شانزدهم، یعنی از اول سلطنت صفویه، و نه از قرن هفدهم، در ایران شروع شد (ص ۲۵)؛ این ادعا که از زمان "پیروزی اعراب" مسلمانان شیعه در عراق عملی حکومت نکرده اند (ص ۲۵) درست نیست؛ و مراسمی به نام "روز تعمر" در ایران وجود ندارد که آنرا جشن بگیرند (ص ۱۱۸).

علی رغم نقاط ضعفی که در آن به چشم می‌خورد، کتاب «سازمان ملل متحد، ایران و عراق» اثری با ارزش و حاوی اطلاعات جدید و جالبی دربارهٔ شورای امنیت و جنگ ایران و عراق است. خواندن آن را توصیه می کنم. مهم‌ترین نکتهٔ کتاب این فرضیهٔ اساسی و درست نویسنده است که با اتمام جنگ سرد، نقش شورای امنیت در مسائل بین المللی بیشتر و مؤثرتر خواهد بود. امروز پس از هفت سال که از قبول قطعنامهٔ ۵۹۸ از سوی عراق می گذرد، این کشور هنوز حاضر به اجرای مفاد آن نشده و از تعیین مقدار و چگونگی پرداخت غرامات جنگ نیز هنوز صحبتی درمیان نیست. در دو فصل آخر کتاب، هیوم نشان می‌دهد که پس از اتمام جنگ عراق و کویت، شورای امنیت مصمم به اجبار عراق به اجرای کلیّه مفاد قطعنامه‌های مربوط به آن جنگ شد. بعید به نظر می‌رسد که بدون فشار شورای امنیت عراق سیاست خود را در بارهٔ قطعنامهٔ ۵۹۸ تغییر دهد و بعیدتر این که اگر ایران تغییراتی در برخورد سیاسی خود با اعضای دائمی شورای امنیت ندهد، شورای امنیت برای اجرای مفاد قطعنامه از سوی عراق پافشاری ورزد. عراق جنگ را آغاز کرد، امّا این ایران است که باید در پی‌گیری صلح عراق را مجبور به اجرای کلیهٔ مفاد قطعنامهٔ ۵۹۸ و قرارداد ۱۹۷۵ الجزیره کند.

لارنس گ. پاتر* .

Richard W Bulliet
Islam The View From The Edge
New York, Columbia University Press, 1994
236 p

اسلام از حاشیه**

ریچارد بولت، نویسنده کتاب ***اسلام نگاهی از حاشیه***، استاد تاریخ در دانشگاه کلمبیا و رئیس مؤسسه خاورمیانه این دانشگاه است. وی در این کتاب حاصل بررسی‌های خود درباره تاریخ اسلام را که نتیجه ربع قرن کاوش ها و مطالعات اوست، دربرابر خواننده می‌گذارد. وی از چهره‌های برجسته این رشته از مطالعات در نسل خویش است و این کتاب چهارمین کتاب جدی و تحقیقاتی اوست. (وی چهار رمان نیز منتشر کرده است) بسیاری از نظریات بحث انگیزی که برای نخستین بار در بیش از بیست مقاله تحقیقاتی در این کتاب مطرح شده‌اند بیشتر به دوران قرون وسطای ایران می‌پردازند. خواندن این کتاب مختصر و خوش بیان را که بر نقش مهم ایران در شکل گیری جامعه اسلامی پرتو می افکند، به خوانندگان با آشنا با آثار قبلی بولت توصیه می کنیم.

بر روی جلد کتاب آمده است که این کتاب زمینه ای اساسی برای درک نهضت معاصر احیای دین اسلام است. اما کتاب در واقع تاریخ جامعه اسلامی از دیدگاه ایرانی است. تخصص نویسنده کتاب ایران در دوران بین دو حملهٔ اعراب و مغول است که تقریباً از قرن هفتم تا سیزدهم میلادی را در بر می‌گیرد—دورانی که

---

* استاد مدعو تاریخ در دانشگاه برین مار (Bryn Mawr)

** ترجمهٔ متن انگلیسی از تاری عظیما

درکتاب بیش از همه به آن پرداخته شده است. نویسنده کتاب با منابع اساسی مربوط به ایران پیش از معمول آشنائی نزدیک دارد و از آنها در تألیف کتاب خود بسیار سودجسته است. دوران بین ۱۲۰۰ تا ۸۰۰ میلادی به کوتاهی برگذار شده است. اگر مؤلف تحلیل خود را تا این دوران گسترش می داد کار او جالب تر می‌شد. با این حال آنچه برقدر کتاب می افزاید این است که، بولت، برخلاف اکثر متخصصان دوران قرون وسطی، دامنه تحلیل خود را در فصل نهایی کتاب تا دوران معاصر گسترش می‌دهد و ظهور جریان اسلامی معاصر را به قرون هشتم و نهم مانند می سازد.

بولت می‌کوشد در کتاب خود، به جای نگاشتن تاریخ آشناتری که با "مرکز" (دراین مورد خلافت بغداد) و مسائل سیاسی مربوط به خلفا، سلاطین و فاتحان سر وکار دارد، به زندگی در "حاشیه"، یعنی دراین مورد به ایران و در بعدی گسترده به دیگر بخش‌های غیر عرب و غیر مرکزی جهان اسلامی به پردازد. مراد او از "حاشیه" صرفاً جنبه جغرافیایی ندارد بلکه«هر مکانی است که مردم آن نخواهند از مرزی اجتماعی بگذرند و به جامعهٔ مسلمان بپیوندند» (ص۹) هدف کلی او آن است که نشان دهد چگونه و چرا ساختار قدرت مذهبی شکل گرفت. وی به ویژه قصد دارد خلاف این عقیده را ثابت کند که اسلام از همان آغاز به شدت یکدست بود. او این یکدستی را محصول قرون بعد می داند. بولت مهم ترین کوشندگان دراین راه را علما و مهم ترین دوران را بین قرون دهم تا بیستم می داند، دورانی که وی درآن تخصص و مهارتی طولانی دارد. دراین بررسی، وی بر مرکزیت اسلام درتحولات تاریخی تاکید می ورزد، و با تکیه بر "حاشیه" می کوشد بررسی های پیشین را تکمیل کند و نه این که جای آن هارا بگیرد.

بولت برای کمک به روشن ساختن چگونگی نضج گیری جامعه اسلامی، به یکی از جالب ترین و در عین حال ناشناخته ترین موضوعات در تاریخ ایران می پردازد. به روند تغییر دین در ایران. وی قبلاً این موضع را درکتاب خود به نام

***Converesion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantative History,* (Cambridge: Harvard University Press, 1979)**

مورد تحلیل قرار داده است. همین اثر تحت عنوان ***گروش به اسلام در قرون میانه: پژوهشی نوین درتاریخ اجتماعی اسلام*** (تهران. نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴) به فارسی برگردانده شده است. شاید برای ایرانیان جالب باشدکه بدانند به نظر او ایران

پیش از سایر نقاط بیرون از شبه جزیره عربستان ـ مانند عراق و سوریه ـ به اسلام گروید و اکثر این تغییر دین ها در سالهای بین ۷۹۱ تا ۸۶۴ میلادی (۱۷۵-۲۵۰ هجری) صورت گرفت. مؤلف در صفحه ۳۹ کتاب حاضر، نقشه ای را که از کتاب قبلی خود *گروش به اسلام* برگرفته است، به چاپ رسانده، اما به شرح و بسط و توضیح کافی موضوعات آن نمی پردازد. (مثلاً برای شناخت "بدعت گذاران" یا "دنباله روان" در تغییر دین باید به کتاب قبلی او رجوع کرد.)

بولت، در بحثی جذاب، تخمین می زند که میزان تغییر دین با درجه شهری شدن نسبت مستقیم دارد. این روند در سال ۱۰۰۰ (۳۹۱ هـ ق) به اوج خود می‌رسد. به عقیده او علت رشد سریع شهرها، مهاجرت نومسلمانان از روستاها به شهرها بود و به افزایش ناگهانی فرآورده های کشاورزی که توانست نیازهای شهرهای بزرگ را برآورد. او نظریه آندرو واتسون را درکتابش به نام «نوآوری کشاورزی درآغاز اسلام» درمورد ایران بی مورد و غیرقابل تطبیق می داند. آندرو واتسون معتقد است که رشد تولید کشاورزی در زمان بنی امیه و بنی‌عباس موجب رشد شهرها گردید. درمورد شهرنشینی بهتر بود، در صورت امکان، نمونه های بیشتری همراه با شواهد باستانشناختی یا تاریخ هنر به دست داده می‌شد. تاریخ شهرنشینی در ایران از موضوعاتی است که به تحقیقات بیشتری نیازمند است. دو دهه قبل، بولت، نخستین، و شاید تنها، بررسی در زمینهٔ تاریخ جمعیت شناسی ایران را تحت عنوان «نیشابور درقرون وسطی یک بازسازی جغرافیایی و جمعیت شناختی.» در *Studia Iranica*, 5 (1976) منتشرکرد. بخشی از همین مقاله با عنوان «بازشناسی و جمعیت شناسی نیشابور قرون وسطا» در نشریه آینده (سال ۱۳۶۱، شماره ۸) به چاپ رسیده است. این نظریه او که شهرهای بزرگ ایران پیش از حملهٔ چنگیز همگی رو به انحطاط رفته بودند (ص ۱۳۰) اگر هم نه در همهٔ موارد، به طور کلی درست است همانگونه که در مورد هرات می توان اثبات کرد.

آنچه احتمالاً بولت را، در پروردن نظریه استادانه خود، با دیگر محققان به اختلاف نظر خواهد کشاند، منابعی است که از آنها استفاده کرده است بسیاری از عقاید او برپایهٔ اطلاعات گرد آمده در سه تذکره نامه ای است که دربارهٔ مشاهیر و به ویژه علمای دینی سه شهر نیشابور، اصفهان و گرگان نوشته شده‌اند. بولت با بررسی شرح حال هزاران عالم که درایران پیش از مغول می‌زیستند، گنجینه اطلاعاتی آماری بی سابقه ای به وجود آورده است. روش کار او برای کسانی که نخستین کتاب او به نام:

The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History (Cambridge: Harvard University Press, 1972)
را خوانده اند، آشناست. اما مسأله ای که در اینجا وجود دارد آن است که با آنکه از این اطلاعات می توان به نتیجهٔ خاصی دست یافت، اما شاید تعمیم دادن این نتیجه به بقیه نقاط ایران ـ چه رسد به جهان اسلام ـ کار خطرناکی باشد. علمایی که دراین کتاب ها معرفی شده اند، نمونه‌های دست‌چین شده ای از نخبگان آن دوران اند. اما بولت نشان داده است که تذکره‌نامه ها منابع مهم و ناشناخته ای از تاریخ اجتماعی ایران دوران قرون وسطی به شمار می روند که نشانگر دامنه خودمختاری درسطح محلی و غرور جمعی است که همواره در ایران وجود داشته است.

این را نیز بگوئیم و بگذریم که منبعی که بیش از همه مورد استفاده نویسنده قرارگرفته است، کتاب نادری به نام ***تاریخ جرجان او کتاب معاریف علماء اهل جرجان*** نوشته حمزه السهمی است. محل تألیف کتاب چنان که درخود کتاب بارها به آن اشاره شده، شهر گرگان است. با این حال باید درنظر داشت که این شهر گرگان (یا به تلفظ اعراب جرجان) براثر حمله مغولان نابود شد و اکنون به آن گنبدقابوس می‌گویند. شهر امروزی گرگان که در جنوب عربی جرجان تاریخی قرار دارد، تا قبل از تغییر نام آن به گرگان در دوران رضا شاه، استرآباد نام داشت.

به کتاب بازگردیم. بولت در بازسازی تحیلی ایران اوایل اسلام، به موضوعاتی چون آموزش، حدیث، اقتصاد، جمعیت شناسی و غیره می پردازد و در طی آن برنقش منحصر به فرد ایران در آفرینش و گسترش نهادهایی چون مدارس، طریقه های تصوف، و گروه های فتوت که بعدها در قسمت های دیگر جهان اسلام، به ویژه در آناتولی و هند گسترش یافتند، تأکید می کند. وی این گسترش را به مهاجرت علمای ایرانی که به سبب فشار اقتصادی و حمله بیگانگان رخ داد، و در دوران فاجعه مغول به اوج خود رسید، نسبت می دهد.

کتاب «اسلام نگاهی از حاشیه»، که سر رویهم به سبکی روان و روشن نوشته شده اثری خواندنی است. خوانندهٔ این کتاب با سیلی از نام ها و تاریخ ها روبرو نمی‌شود، بلکه بیشتر با عقاید و نظریاتی که دربارهٔ تحولات تاریخی اند سر و کار می یابد. ویراستاری کتاب نیز، به جز چند مورد استثنایی (مانند املای غلط کلمه معتزله در صفحات ۱۱۷-۱۲۵، ۱۵۳ و ۱۶۶)، بسیار خوب انجام شده است. اگر نام نویسندهٔ قول های آغازین هرفصل کتاب نیز ذکر می‌شد، البته به

قدر کتاب می افزود.

تاکید بولت بر نقش منحصر به فرد ایران در شکل گیری جامعه اسلامی و دعوت او از دیگر محققان در استفاده از دستاورد او و بررسی صحت کار برد آن در نقاط یا در "حاشیه های" دیگر، می تواند به انجام طرحی از سوی محققان دیگر یاری رساند. از نظر کسانی که در درجه اول با مسائل معاصر سر و کار دارند، توضیح بولت در بارهٔ ریشه های قدرت دینی، او را به این اعتقاد می رساند که خاورمیانه آینده ای اسلام گرا درمقابل دارد

مهدی امین رضوی*

Paul E. Walker
Early Philosophical Shi'ism:
The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani
Cambridge, Cambridge University Press, 1995
203 p

تشیّع فلسفی

«دوران نخستین تشیّع فلسفی» نوشته پال واکر بحث مبسوطی است درباره افکار، آراء و آثار ابویعقوب سجستانی، فیلسوف ایرانی قرن چهارم، که از داعیان اسماعیلیه بود و دارای مشرب فلسفی نو افلاطونی. در فصل اوّل کتاب، با عنوان «پیام اسماعیلیه و فلاسفه آن»، نویسنده نخست سرچشمه افکار اسماعیلیه، مفهوم اقتدار، امامت، غیبت و دعوت را مورد بررسی قرار می دهد، و آنگاه به معرفی افکار چند تن از داعیان اسماعیلی مانند رازی، ناصرخسرو و مؤید شیرازی می پردازد.

---

* استادیار فلسفه در کالج مری واشنگتن.

رواج دادن تأویل و چگونگی برانگیخته شدن احساسات قشریون که منجر به قتل عام نسفی و پیروان او شد از جمله مطالبی است که در این فصل مورد بررسی قرار گرفته اند. درهمین فصل نویسنده ضمن ترسیم شرح حال زندگی سجستانی و تحولات فکری او به بررسی و تحلیل برخی از نوشته های این فیلسوف به خصوص چهارکتاب *الینابیع*، *المقالید*، *الافتخار* و *سلّم النجاة*، می پردازد.

فصل دوّم این اثر، تحت عنوان "منابع دینی و فلسفی"، شرحی است مختصر و نه چندان پرمایه دربارهٔ شخصیت ها و آثاری که آراء و افکار سجستانی را تحت تأثیر خود گذاشته اند. در همین فصل، نویسنده پس از اشاره به برداشت سجستانی از تشیّع، فلسفه و کلام، به توضیح مختصری در باب ابعاد باطنی و ظاهری *قرآن*، وصی بودن علی، بُعد عرفانی مفهوم رسالت و فرشته‌شناسی می‌پردازد. درزمره دیگر افراد، کتب ونحله هایی که برسجستانی تأثیر گذاشته‌اند، نگارندهٔ از کتاب یک حکیم یهودی نوافلاطونی به نام اسحاق اسرائیلی، کتاب "*الهیات*" منسوب به ارسطو، کتاب *کلام فی مهدالخیر*، افکار معتزله و چند نحله فکری مانند کرامیه، مرجعیه و نجاریه نام می برد و سجستانی را از جملهٔ اشاعره می شمارد.

باید گفت که دوفصل نخست این کتاب بی اشکال و ایراد نیست. توضیحات نگارنده ازحد نوعی کلی‌گویی و ذکر رئوس مطالب بیشتر نمی رود، به اشاراتی به مقولات مبهم و درخور تأمل اکتفا می کند از بررسی دقیق آنها اجتناب می‌ورزد. به‌عنوان مثال، نویسنده، تأثیر فلسفهٔ یونان برسجستانی را مطرح می‌کند امّا به شرح و بسط این تأثیر نمی پردازد.

فصل سوّم کتاب به بررسی آن دسته از متفکران اسماعیلی اختصاص دارد که الهام بخش افکار سجستانی بوده اند و بیشتر آنان نویسندگان نوافلاطونی محسوب می شوند. نویسنده پس از طرح افکار برخی از دانشمندان غربی مانند ساموئل استرن (Samuel Stern) و هاینز هلم (Heinz Helm) دربارهٔ سیر تکاملی کیهان شناسی اسماعیلیه، به بررسی افکار فلاسفه اسماعیلی روی می‌آورد. وی همچنین با اشاره ای به ابو حاتم رازی، به تشریح کتاب *اعلام النبوه* و اصول اصلی فلسفه وی همچون ابداع، امر و روح می پردازد و آنگاه کتاب مهروف نسفی، *محصول*، را مأخذی می شمارد که برافکار سجستانی درمورد رابطه صانع و مصنوع و درجات مادیت تأثیر گذاشته است. نگارنده آنگاه در شرح تأثیر افکار کرمانی برسجستانی می گوید که وی نظر نوافلاطونیان درباب صدور را اصلح بر نظر فارابی و ابن سینا در این مورد می داند. این فصل از آنرو حائز اهمیت است که ریشه های

اولیه افکار فلسفی اسماعیلیه را مورد نقد قرار می‌دهد و تحولات بعدی این نحله را روشن می کند.

درفصل چهارم کتاب، نویسنده درباب برخی از نکات اصلی نظریات سجستانی، همانند کیهان شناسی، خدا و خلقت اعلی و سفلی سخن می گوید و آنها را به کوتاهی و تنها در پنج صفحه توضیح می دهد در حالی که سزاوار بود چنین مطالب مهمی در جزئیات و با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار می گرفتند و نه به عنوان بخشی از فصل پنجم که در بارهٔ خلقت خدا و ناشناخته ماندن او و انواع مختلف علم الهی است و مسائلی چون نقد سجستانی بر روش شناخت صانع از طریق نفی صفـات او، منـزّه بودن صانع، تنزیل، تشبیه و تعطیل در آن مطرح شده اند "خلقت به امر" و رابطه آن با "کن فیکون"، موجودات ما بین خالق و مخلوق، حرکت در ذات الهی و مبدا بودن صانع در فصل ششم آمده اند اما روشن نیست چرا نگارنده که به شرح و بسط مختصری در بارهٔ این مطالب می پردارد به افکار و آراء خود سجستانی دراین مورد اشاره چندانی نکرده و ارتباط این مقولات را با نظریات سجستانی مسکوت گذاشته است

فصل هفتم کتاب به مقولهٔ عقل اختصاص داده شده و مطالبی مانند ذات عقل، عقل بشر و نبی و رابطه آن با وحی، ارتباط عقول با کلیات، همت مقوله عقول و مسدود شدن‌عقل محض بوسیله ماده بدان صورت که در آثار مختلف سجستانی آمده، مورد بررسی قرار گرفته است. مقولهٔ عقل و صعود و نزول ارواح بخشی از مطالب فصل بعدی کتاب را نیز تشکیل می دهد از دیگر مطالب مندرج در همین فصل، اشاراتی کلّی و فشرده به جنبه های دوگانه عقول درعرفان، معرفت شناسی ارواح پس از مفارقت از جسد و صعود و نزول آنها است دو فصل بعدی اختصاص به طبیعت ارواح، حیطهٔ‌ماده و بعد مادی انسان و رابطه آن با ربّ النوع انسان، انسان به عنوان عالم صغیر در رابطه با عالم کبیر، بافت جهان مادی و طبقه بندی موجودات از جمادات تا انسان دارد نگارنده در فصل یازدهم مسئلهٔ نبوت به عنوان آمیزه ای از وحی و فلسفه از نظرگاه نو افلاطونی مطرح شده است نظر سجستانی درباره این پرسش که اگر وحی الهی یکی است چرا به شریعت و پیامبر واحد اکتفا نشده و همینطور موارد مشابه بین ادیان و برخی از اصطلاحات فلسفی در نوشته های سجستانی مورد بررسی قرار گرفته است.

بهتر آن بود که نویسنده فصل های نهم تا یازدهم را درهم ادغام می کرد تا

یکدستی و تداوم مطالب حفظ می شد و فرصت بیشتری برای توضیح و تشریح نکات فراهم می آمد.

آراء سجستانی درمورد تأویل عرفانی و امام که صلاحیت چنین تأویلی را دارد در فصل دوازدهم آمده است و در کنار آن نقش نبی و وصی و آنهایی که صلاحیت گذشتن از ظاهر را دارند و می توانند به تفاسیر باطنی دست یازند. فصل نهایی کتاب به بحث قیامت و فرداشناسی، رستاخیز مادی پس از مفارقت روح از بدن اختصاص داده شده است. سجستانی معتقد است که روح مجرد، پس از مفارقت از بدن درعالم روحانی در درجه ای از درجات علم که در خور وی است مستقر می گردد. در بخش نهایی کتاب زیر عنوان «پیرامون برهان و نحوه استفاده صحیح از آن» نویسنده، پس از اشاره به علاقه سجستانی به آمیختن برهان و دین، به نحوهٔ استفاده وی از نظریات نو افلاطونی و پیامدهای کلامی آن می پردازد و ادعا می کند که «وابستگی فلسفی سجستانی به نو افلاطونیان ازنظرتاریخ عقاید مهم تر است تا اهمیت فلسفی آن». (ص ۱۵۴)

روش واکر در بیان مفاهیم فلسفی اسماعیلیه مفهوم و نحوهٔ ارائهٔ مطالب روان است. اما نویسنده می توانست مباحث مختلفی را که فهرست وار به آن اشاره کرده با شرح و بسط بیشتری ارائه دهد تا آراء و افکار سجستانی روشن‌تر نمایان شوند. نام کتاب هم اندکی گمراه‌کننده است زیرا اساساً در بارهٔ اندیشه‌های ابویعقوب سجستانی‌است و به فلاسفهٔ شیعه که گاه و به اختصار مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اگر نویسنده ترجمه بخشی از یکی از آثار سجستانی را نیز به عنوان نمونه ضمیمه کتاب می کرد، بر ارزش کار او افزوده می شد. با این همه از آنجا که کتاب حاضر اولین اثری است که یکسره به تشریح افکار سجستانی اختصاص دارد برای آنها که به تاریخ عقاید شیعه اسماعیلیه علاقه دارند حائز اهمیتی خاص است

احمد کاظمی موسوی*

پاسخی به یک نقد

درشماره دوم سالِ چهاردهم (بهار ۱۳۷۵) **ایران نامه** از طرف همکار ارجمند جناب آقای محمدعلی امیر معزّی ملاحظاتی درباره نقد اینجانب برمتن انگلیسی کتاب ***The Divine Guide in Early Shi'ism*** درج شده که حاوی باراندیشی در برخی از مفاهیم و اصطلاحات شیعه و نحوه تلقّی آنهاست و می‌تواند برای خوانندگان دانش دوست **ایران نامه** سودمند باشد. از اینرو بنده لازم دیدم که چند صفحه ای در پاسخ ایراداتی که گرفته اند بنویسم.

پیش فرض ملاحظات ایشان این است که هر نقد و نگرشی بر این کتاب باید در محدودهٔ عوامل درون همان کتاب باشد وگرنه به اشکالاتی برخواهیم خورد. به اعتقاد ایشان نقد بنده «دو اشکال اساسی دارد.» نخست شتابزدگی، چه در خواندن کتاب و چه درنوشتن خود نقد، و دوم برخی موضع گیری های شخصی. این اشکال دوم البته آن چنان اساسی است که در صورت صحّت نوشته را از قالب نقد خارج می کند، و باید چارچوب دیگری برایش یافت. امّا آنطور که از فحوای نوشتهٔ همکار گرامی برمی آید این اشکال دوم را برای تقویت موضع خویش در استنباط از منابع بکار برده اند و از اینرو می توان از مسئلهٔ «شخصی نمودن قضیّه» چشم پوشید و بحث در بارهٔ آن را به هنگام بازنگری در مفاهیم اساسی شیعه موکول کرد.

نخستین اشکال مؤلف عزیز به معادل‌های فشرده ایست که اینجانب به منظور معرّفی محتوای کتاب برای عنوان و معاد سرفصلها آورده ام و ایشان آنرا ترجمه انگاشته و مورد انتقاد قرار داده است. از آن جا که قصد ترجمه بخشی از کتاب ایشان را نداشته‌ام از بحث در بارهٔ آن ها در می گذرم. با این همه، یادآوری این نکته لازم به‌نظر می‌رسد که به کار بردن واژهٔ "تشیّع" درمنابع اولیّهٔ ما بسیار کمتر

---

* استاد حقوق در مؤسسهٔ بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی در کوالالومپور، اندونزی. کتاب کاظمی موسوی (*Religious Authority in Shiite Islam From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*) اخیراً از سوی همین مؤسسه منتشر شده است.

ازشیعه است. چون تشیّع معنای پراکندگی و دسته دسته شدن و استهلاک را نیز می‌دهد کاربُرد آن به مرور بین شیعیان جا افتاد. الحسن بن‌موسی نوبختی (م در دهۀ نخست قرن چهارم هجری) که *فرق‌الشیعه* را نوشته، هنگام استعمال واژۀ تشیّع هر دو مفهوم شیعه‌گری و پراکندگی را جمع میکند. عبدالجلیل قزوینی نویسندۀ *کتاب النقض*[۲] (در حدود ۵۶۰ هجری) لفظ تشیّع را شاید یکبار به کار برده است و لفظ شیعه را بیش از دویست بار. ابن منظور (م ۷۱۱ هجری) در *لسان العرب* هنوز با واژۀ تشیّع به مفهوم ادعّای شیعه بودن آشنایی نمی دهد. در مورد شکل دستوری شیعه نیز باید یادآوری کنم که درست است شیعه اسم خاص است و اصالةً به پیروان علی بن ابیطالب اطلاق شده و می‌شود، ولی چه در زبان عربی و چه درفارسی معنای مصدری نیز دارد، چنانکه می گوئیم «در شیعه قیاس نداریم» یا *اصل الشیعة و اصولها* که عنوان کتاب شیخ محمدحسین آل کاشف العطاء است.

بحث مهم دیگر دربارۀ دامنۀ اشتمال قدرت ماوراء طبیعی "امام" به نمایندگان یا نوّاب امام است. ظاهراً در دنبالۀ همین بحث است که، به نظر مؤلف گرامی، نقد من از موضعی شخصی و حتی ایدئولوژیک بوده است. اینجانب "قدرت ماوراءطبیعی" را برابر Supernatural Powers (صفحۀ ۱۱۱ کتاب ایشان) گذاشته‌ام نمی دانم چرا مؤلف Miraculous Powers را به عنوان معادل آن آورده اند و به "قدرتهای معجزه آسا" ترجمه نموده اند. من نوشته بودم: «نوّاب چهارگانه امام زمان طبق مستفاد از مجموع منابع حدیثی نه تنها از قدرت فوق العاده‌ای برخوردار نبوده اند بلکه اصولاً در زمرۀ فقیهان یا اولیاءالله به شمار نمی‌آمدند» این گفتۀ خود را بطور مشخّص مستند به *کتاب الغیبة* شیخ طوسی کرده بودم شکی نیست که از نوّاب چهارگانه نمی توانیم سخن بگوییم مگر کتابهای *کمال الدین، کتاب الغیبة* طوسی و نعمانی را از میان منابع اولیّه دیده باشیم (به اعتقاد مؤلف من پانوشت ۶۰۳ تا ۶۰۹ کتاب ایشان را ندیده ام تا متوجه شوم ابن بابویه چه گفته است) منابع مذکور نه با اشاره به قدرت های ماوراء طبیعی یا معجزه آسا بلکه در قالب ذمّ و مدح، به مفهومی که در علم حدیث دارد، از آنان سخن گفته اند.

هرچند آقای امیر معزّی ممکن است مراجعه به علم حدیث را نیز یک "امر فقهی" و بیرون از گسترۀ کار خویش نداند ولی چندکلمه ای در این زمینه ضروری است. علم حدیث نخستین دانشی است که در اسلام رواج یافت. برای برآوَردِ صحت یک حدیث پژوهندگان مسلمان معمولاً به سند یا راویان حدیث

می‌نگریستند و آنان را اصطلاحاً جرح و تعدیل می کردند. میزان اعتبار راوی بسته به همین مدح یا ذمّی بود که در باره عدالت و وثاقتشان گفته می شد نویسندگان نسل های بعد برای اینکه میزان اعتبار راوی یا راویان مورد نظر خود را بالا ببرند، اقوالی را مبنی بر زهد و تقوا یا کشف و کرامات که معمولاً پس از وفات راویان بر سر زبان ها می افتاد جمع‌آوری و نقل می‌کردند. این کار را شیخ طوسی در *کتاب الغیبة* به روشنی عنوان کرده[3] و ابن بابویه زیر عناوین « ذکرالتوقیعات الواردة عن القائم» و «ذکر من شاهَدَ القائم»[4] و غیره بر اعتبار قول نمایندگان و حاملان توقیعات و تقرّبّ آنان به امام صحّه گذاشته است. اگر کرامتی به آنان نسبت می دهند در چارچوب تقوا، پاکدلی و نزدیکی آنان به امام زمان است نه در قالب «قدرت ماوراء طبیعی». شواهدی را که جناب امیر معزّی در صفحهٔ ۱۱۲ کتاب خویش (به استناد ابن بابویه) مبنی بر خرق عادت از طرف نوّاب امام ذکر کرده، اغلب حاکی از هوشیاری نوّاب در حساب مالی به هنگام وصول زکات و صدقات است. این هوشیاری معمولی به مرحلهٔ کشف و کرامت هم نمی رسد چه رسد به قدرت معجزه آسا یا ماوراء طبیعی.

کوشش مؤلّف محترم برای اشتمال برخی از شئون امام بر نوّاب چهارگانه امام موجب شد که اینجانب در نقد خود به مفاهیم ولایت و نیابت عامه، که مجرای نقل بخشی از شئون و اقتدار امام به نمایندگانش است، اشاره کنم البته بحث این مفاهیم دیگر در چارچوب امام شناسی اولیه نمی گنجد، همانطور که بحث درشئون نوّاب چهارگانه نیز ـ به‌نظر اینجانب ـ درمحدودهٔ امام‌شناسی نیست بهرحال نمی‌دانم کشانیده شدن بحث از نوّاب خاص به نوّاب عام چرا باید نیاز به موضع گیری شخصی و ایدئولوژیک ـآنطورکه مؤلف گفته‌اند ـ داشته باشد.

موضوع دیگر که باز از دیدی یک سویه مطرح شده و هرکس از بُعد دیگری به آن بنگرد متهّم به "تحریف محض" می شود، موضع اخباریها نسبت به "نیابت و ولایت" است. البته موضوع اخباریّهٔ دورهٔ صفوی و قاجار در حوزهٔ بحث مؤلّف قرار ندارد ولی ایشان در واکنش به نکته ای که من پیش کشیده‌ام مبنی براین که: پیشرفت اصول نیابت و اعلمیّت در اصل کاری به بینش اصولی و اخباری ندارد، دامنهٔ سخن‌را به اینجا کشانده اند. بحثی نیست که شیوهٔ دیانت و فقاهت شیعیان در هردوره ویژگی های خود را داشته و دچار تحوّل (یا گُسَست به تعبیر و دیدی دیگر) بسیار شده است، ولی وقتی که به مسألهٔ ولایت به مفهوم حق اقتدار می رسیم اخباریان را نیز مثل مجتهدان اقتدارطلب می‌یابیم. ملامحمد امین

استرآبادی (متوفی ۱۰۳۶) با همه اختلافی که بر سر ردّ یا قبول اجتهاد، عقل و اجماع بامجتهدان دارد وقتی به جایگاه فقیه می رسد فصلی «فی وجوب اتّباع الرواة» می‌نویسد و آنان را مرجع فتوی و تبلیغ احکام می نامد.[۵]

درخصوص مطرح بودن موضوع "اعلمیّت" در ادبیات اخباریّه محتملاً مؤلف گرامی همه کتاب *الحدائق الناضره* نوشتهٔ اخباری معتدل و اجتهادگرا (ولی نه مجتهد) شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶) را ندیده اند که این چنین مرا متهّم به تحریف کرده اند مؤلف محترم که به منابع اولیّه شیعه بیشتر نظر داشته‌اند شاید این روایت عمربن حنظله از حضرت امام جعفر صادق را نیز ندیده اند. «ملاک حکمی است که فقیه عادل و پرهیزکار که به حدیث آگاهتر و صدیق‌تر است، می کند و به احکام دیگران توجه نمی شود»[۷] همین حدیث مبنای مبحث "اعلمیّت" در شیعه گردید البته اصولیان افقهیّت مذکور را شامل اصول استنباط طبق موازین *اصول الفقه* نیز نمودند، حال آنکه بسیاری از اخباریان اعلمیّت/اعدلیّت را صرفاً در روایت حدیث دانستند

به هرحال، نتیجه چندان تفاوتی با کار اصولیان ندارد چون نص انتخاب نوع حدیث برای روایت و تطبیق مورد با اصل سرنوشت حکم را معیّن می سازد هرچند به ظاهر استنباطی بطور مستقل درکار نباشد فراموش نکنیم ملامحمدباقر مجلسی، شیخ الاسلام قدرت طلب دورهٔ شاه سلطان حسین صفوی که با کمک حکومت وقت صوفیّه را در ایران برای مدتّی برانداخت، در روش تفقّه و استنباط احکام اخباری بوده است

موضوع مهم دیگر مسألهٔ مفهوم "علم" درنوشته های قرون نخستین اسلام است و اینکه محتوای اصلی علمی که شیعیان اولیّه ائمه را واجد آن می دانستند چه بوده است؟ گفتن ندارد که "دیانت" در اسلام منحصر به فقاهت (به مفهوم دانستن احکام حلال و حرام) نیست رگه های معنویّت، عرفان، باطن‌گرایی و روحانیّت های دیگر هم در *قرآن* و هم در زندگی و سنّت پیامبر فراوان به چشم می خورد. ولی این باعث نمی شود که به روی این واقعیّت چشم بپوشیم که "دیانت" در اسلام ـ از دورهٔ مدینه به بعد ـ پس از برخورد به مسائل مربوط به اقتدار و حکومت، ماهیّت حقوقی و فقهی بیشتری یافت. این ماهیّت در دورهٔ امویان بویژه وجه مشخّصهٔ دیانت در اسلام شد و "علم" از منظر "معرفت دینی" عمدةً مبدّل به علم حدیث و فقه گردید. دراینکه در سده های اولیّه اسلامی علم به دانش حدیث و سپس فقه (و سپس اصول فقه) اطلاق می شد چیزی است که حتی در دائرة المعارف ها از آن سخن رفته است.[۸]

مطلب دیگری که مؤلف محترم طرح نموده اند روش کارشان به عنوان یک محقق عینیت گرا است و تأییداتی که از استادان صاحب نام اروپا و امریکا دارند. این نکات در نوشتن "نقد" نمی‌تواند معیار باشد درمورد روش کارشان، ماریون کاتز (Marion Katz)، استاد دانشگاه شیکاگو، که شائبهٔ گرایش به مکتب اصولی و اجتهادی درباره‌اش نمی‌رود، اشکال مشابهی به کار مؤلف عزیز دیده است.[۹]

نکتهٔ اساسی دیگری که آقای امیرمعزّی در پایان ملاحظات خود بدان اشاره کرده اند این‌است «در پدیده شناسی که مبنای کار مؤلف در این کتاب است فهم جهان بینی و حساسیّت معنوی مؤمنین به یک دین از طریق مطالعهٔ عوامل درونی همان دین صورت می گیرد.» (ص ۳۱۳) بگذریم از اینکه دیانت یا حساسیّت معنوی غلات شیعهٔ اولیّه از قرن پنجم به این طرف مؤمنینی نداشته، آیا بازنگری و نقد این "حساسیت معنوی" می تواند محدود به عوامل درونی آن بماند؟ بررسیدن و باز عرضه کردن یک "حساسیّت معنوی" بدون سنجش رگه‌های پیدایش و سند آن و بدون پیگیری ردّ و اثر آن در تاریخ ممکن است اسطوره‌سازی بباشد، ولی بازنگری مجدّد در آن به عنوان نقد ـ از دیدگاه عوامل درونی آن ـ مسلّماً دور از واقع بینی است.

مؤلف گرامی می گوید که «حقیقت مضمون عظیمی است و امروزه دیگر هیچ پژوهشگر جدی نمی تواند در زمینهٔ علمی خود ادعّای رسیدن به آنرا داشته باشد.» (ص ۳۱۲) ایشان گویا منظور مرا از این جمله «که مرز اسطوره و حقیقت در کار ایشان قابل تشخیص نیست.» یک حقیقت مطلق جهانی برآورد کرده اند. حال آنکه منظور از حقیقت (truth) همان صدق امور (correspondence) با عالم خارج است ایشان چنان در جهان بینی رازگَونه پیش تاخته اند که امکانی برای مصداق خارجی باقی نگذاشته اند. مؤلف محترم می نویسند «هدف کتاب بنده نمایاندن و تجزیه و تحلیل این واقعیت هاست: واقعیّت امام‌شناسی در تشیّع اولیّه با استناد به قدیم‌ترین و مهم ترین متون بازمانده. حال اگر این متون یعنی آثار برقی [قمی] و صفّار [قمی] و کُلینی [رازی] و ابن ابی زینب نعمانی [شاگردکُلینی و کاتب *الکافی*] و خزّاز رازی و ابن بابویه‌صدوق [قمّی] و امثال اینها به نظر ایشان "اسطوره" است، حرف دیگری است» به نظر بنده، اولین واقعیّتی که از چشم جناب امیر معزّی در همین جمله دورمانده اینست‌که چگونه همهٔ این مهم ترین و قدیم ترین متون به دست شیعیان پرورش یافته در قم و ری نوشته شده که اغلب تماس مستقیم با اصحاب ائمه بویژه اصحاب امام صادق که بیشتر

در مدینه و کوفه و بغداد بوده اند، نداشته‌اند. اگر سلسلهٔ سند این حضرات چیز قابل توجهی به ما نمیگوید، شاید از رگ و ریشهٔ فکر اقتدار و سلسله مراتب روحانی ایران پیش از اسلام بتوان مطلبی برای گفتن یافت. اینها سؤالاتی است که پس از قرائت کتاب آقای امیرمعزّی برای خواننده پیش می آید و کاری به موضع گیری ایدئولوژیک وی ندارد. مؤلف عزیز، که ظاهراً هنوز آیندهٔ دانشگاهی طولانی درپیش دارند، باید اجازه ندهند به کارهای ایشان به دیدهٔ دیگری غیر از عوامل درونی همان کار نگریسته شود

پانوشتها:

۱ میرزا فتحعلی آخوندزاده، *الفبای جدید و مکتوبات* در ایرج پارسی نژاد، «میرزا فتحعلی آخوندزاده سیاستگذار نقد ادبی» *ایران نامه* سال سیزدهم، شماره ۳ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۳۰۵

۲ عبدالجلیل قزوینی، *کتاب النقض*، تهران، انجمن آثار ملی، اسفند۱۳۵۸، ص ۲۳۱

۳ محمدبن الحسن طوسی، *کتاب الغیبة*، تصحیح شیخ آقا بزرگ تهرانی، تهران، مکتبه نینوی الحدیث، صص ۲۱۴ و ۲۴۴

۴ ابن بابویه صدوق *کمال الدین و تمام النعمة*، بیروت، اعلمی، ۱۹۹۱، صص ۳۹۹ و ۴۳۸

۵ «لاثبت فی باب القضاء والفتوی من أحد القطعیین و من انّه کمالایجوز التقصیر فی تبلیغ الأحکام، لاینبغی فی الحکمة البتة أن لایمهّد لأهل زمان الغیبة الکبری مرجعاً إلیه فی عقایدهم وأعمالهم ماسوی الأمور التی هی شغل الامام مثل اجراء الحدود» محمد امین استرآبادی، *الفوائدالمدنیة*، دارالنشر لأهل البیت، ۱۴۰۵ قمری، ص ۱۵۳

۶ «لایخفی أن مقبولة عمربن حنظلة و مرفوعة زُراره قد اشتملتا علی الترجیح بأعدلیّة الراوی و أفقهیّته ثمّ بالمُجمَع علیه» یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۵، جلد ۱، ص ۹۷

۷ «الحکم ماحکم به اعدلهما وافقههما و اصدقهما فی الحدیث و أورعهما ولا یلتفت الی مایحکم به الآخر» همان، ص ۹۱

۸ برای مثال ن ک به:

Joseph Schacht, "Fikh" *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, V. 2, PP 886-91

۹. به نظر وی:

"Amir-Moezzi's single-minded pursuit of these themes creates some methodological difficulties,"

ایران شناسی، سال هشتم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۵، بخش انگلیسی، ص ۱۷.

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

یاد رفتگان

احمد تفضّلی

مرگ اسف بار استاد احمد تفضلی که نیمه شب ۱۲ ژانویه (۲۳ دی ماه) در تهران رخ داد بدون تردید یک فاجعهٔ بزرگ معنوی و علمی برای کشور ما است. این فقدان ناگوار، که علّت آن را تصادف اتومبیل اعلان کرده اند، یکی از پرمایه ترین استادان و دانشمندان ایرانی را در اوج خلاقیت و باروری از میان ما درربود و جهان ایران شناسی را برای همیشه داغدار یکی از چهره های درخشان خود ساخت.

دکتر احمد تفضّلی استاد زبان های کهن دانشگاه تهران و عضو فرهنگستان ایران بود. تحصیلات خودرا در رشتهٔ ایران شناسی در دانشگاههای لندن و پاریس به پایان برد. در بازگشت به ایران در دانشگاه تهران استخدام شد و هم زمان در بنیاد فرهنگ ایران تصدّی شعبهٔ زبان های کهن ایران را یافت. با همه حجب و افتادگی که داشت بزودی نامش به عنوان پژوهنده ای کوشا و آگاه شهره گردید و مقالاتش، که درمجلاّت ایران شناسی درغرب و یا ایران نشر می یافت، به تدریج خبرگان را متوجّه طلوع اختر فروزانی در آسمان ایران شناسی کرد. احمد تفضّلی در این اواخر به عنوان استاد مسلّم زبان پهلوی در همهٔ

جهان شناخته شده بود و همواره طرف مشورت دانشمندان و استادان پهلوی‌شناس در دنیا قرار می‌گرفت. مقالات تحقیقی‌اش که شاید به صد برسد هریک نمونه هائی ارزنده از بررسی علمی و دقتی برازنده به شیوهٔ پژوهشگران نمونهٔ غربی است. کمتر مجلّدی از *دانشنامه ایرانیکا*ست که به مقاله‌ای از او مزیّن نباشد. آنچه تحقیقات و نوشته‌های دکتر تفضّلی را زبانزد می‌کرد این بود که وی علاوه بر استادی در زبان ها و فرهنگ کهن ایران، در زبان عربی و فرهنگ اسلامی تیز چیره دست بود و همین او را ازدیگر همکارانش متمایز می‌ساخت. وی در بسیاری از تحقیقات و نوشته هایش، برای روشن نمودن زمینه های فرهنگی یا زبان شناسی ایران قبل از اسلام، به مآخذ قدیمی عربی و آراء دانشمندان عرب ــ که برای بسیاری ایران شناسان عربی چون راز سر به مهر است ــ رو آورده و به استادی و شیوائی به نتایجی چشمگیر رسیده است. درسال های اخیر بسیاری از دانشگاههای جهان، از جمله در ژاپن و چین و فرانسه و دانمارک و امریکا و روسیه، مقدمش راگرامی می‌داشتند و از او برای ادارهٔ سمیناری ویا ایراد سخنرانی‌ها دعوت می‌کردند. درسپتامبرگذشته دانشگاه قدیمی سنت پترزبورگ روسیه طی مراسم با شکوهی به استاد تفضلی درجهٔ دکترای افتخاری ایران شناسی اعطا کرد. از من نیز به لطف دعوت کرده بودند. درآنجا شاهد احترام عمیق وشایسته‌ای که اساتید ایران شناس روس برای استاد قائل می شدند بودم. این حالت احترام وخضوع که‌گاه ازسوی استادانی بسیار مسن تر از او دیده می‌شد نشان می‌داد که تاچه حد اهل دانش دستاوردهای فرهنگی وعلمی‌اش را ارج می‌نهند و مقام والای او را قدر می گذارند.

هیچ سخنی درمورد زنده یاد دکتر تفضلی بدون اشاره به صفات ممتاز اخلاقی و خصایل بی نظیر انسانی او کامل نیست. در دکتر تفضّلی ادب و افتادگی و سادگی خصلت‌های بارز و نمایان بودند. هرچه مقام وقدر علمی‌اش بالاتر می‌رفت و شهرتش درجهان ایران‌شناسی گسترده تر می‌شد بر تواضع و فروتنی و افتادگی‌اش افزوده می شد. ازاین باب او نمونهٔ دلپذیر معدود علماء و بزرگانی بود که فقط نامشان را در تاریخ ها می بینیم و رفتار آنان را نموداری از خصایل والای ادب ایرانی به‌شمار می آوریم. مثال درخت پرباری که شاخه‌های پرمیوه اش همواره سر به زیر دارد درمورد او مصداقی درست داشت. استادان و پیشگامان علم و فرهنگ را ارج بسیار می‌گذاشت و با شاگردان و همکارانش درنهایت لطف و مهربانی بود؛ از هیچ کمکی به آنان دریغ نمی کرد و درکشف

استعدادهای علمی و تشویق ایشان به پژوهش و نگارش هیچ کوششی را فرو نمی گذاشت نمونهٔ سپاس و احترام او نسبت به دانشمندان جشن نامه ای بود که به افتخار دکتر زریاب خوبی بنام **یکی قطره باران** منتشر کرد استاد زریاب، که اینک او نیز رو در نقاب خاک پوشیده است، پس از انقلاب به بهانه ای واهی کنارگذارده شد در بحبوحهٔ بی مهری ها و دشمنی ها که استاد را به گوشهٔ عزلت کشانده بود دکتر تفضلی بی آنکه هراسی بخود راه دهد و یا مانند دیگر مصلحت‌اندیشان عواقب کار را بیندیشد قدم پیش نهاد و آن کتاب ممتاز را برای بزرگداشت دوست و همکارش منتشر ساخت.

تألیفات علمی او نیز نمودارهای روشنی از این بزرگ منشی و صفای واقعی است. جز **واژه نامهٔ مینوی خرد** و ترجمهٔ **مینوی خرد** به زبان فارسی که نام او را بر پشت جلد دارد، در دیگر آثارش یکی دیگر از همکارانش را برای مشارکت در پژوهش دعوت کرده و نام آنان را نیز برافراخته است مثلاً کتاب های **اسطورهٔ زندگی زردشت**، **زبان و دستور زبان پهلوی** را با همکاری خانم دکتر ژاله آموزگار استاد دانشگاه تهران منتشر ساخته و کتاب ممتاز **منتخبات زادسپرم** را با همکاری پرفسور ژینیو به‌چاپ رسانده است در مقدمهٔ همان کتاب ژینیو حق شناسی خود را به استاد تفضلی نشان داده و به‌درستی ودقت سهم عظیم او را در تألیف آن کتاب که برندهٔ جایزهٔ بین المللی بهترین کتاب سال نیز شد نشان داده است

درسفر سنت پترزبورگ در ساعات معدود فراغت که درمیان سخنرانی ها و بازدیدهای علمی دست می‌داد به‌کار بر کتاب پهلوی **دینکرد** می پرداخت این کتاب از آثار عمده و مهم زبان پهلوی است و گرچه تاکنون ترجمهٔ قسمت‌هائی از آن چاپ شده ولی هنوز بخش های متعدد آن نیاز به ویراستاری و تحقیق و ترجمه ای دقیق دارد استاد تفضلی شایسته ترین فرد برای این کار عظیم بود، افسوس که چهارماه بعد از این سفر دست تبهکار مرگ جهان علم را از وجود او تهی ساخت

مرگ حق است و بهرحال دامن همه کس را خواهد گرفت اما مرگی به این ناگواری و بریده شدن رشتهٔ حیات درخت تناوری که می توانست سال های سال پربار وبر زید و بر سر دور و نزدیک سایهٔ مهر بگسترد دردناک و باورنکردنی است.

فریدون وهمن

محمدتقی دانش پژوه

استاد محمدتقی دانش پژوه، در ۲۷ آذر ۱۳۷۵، بعد از یک بیماری ممتد، در تهران چشم از جهان پوشید. او درسال ۱۲۹۰ شمسی در دهکده ای نزدیک شهر آمل متولد شد، در ۱۸ سالگی پدرش را که مجتهد به نام آن سامان بود از دست داد امّا به تشویق مادر آموختن را در آمل و قم و تهران پی گرفت

شادروان دانش‌پژوه، که ازسال ۱۳۱۹ به عنوان کتابدار درکتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران استخدام شده بود، درسال ۱۳۲۰ ازدانشکدهٔ علوم معقول و منقول دانشگاه تهران درجهٔ لیسانس گرفت. او درسال ۱۳۳۱ به معاونت کتابخانه دانشکدهٔ حقوق، در۱۳۳۳ به ریاست کتابخانهٔ کتب خطی دانشگاه تهران و درسال بعد به ریاست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران برگزیده شد وی در طول همین سال‌ها در دانشکده های ادبیات و معقول و منقول به تدریس اشتغال داشت و درسال ۱۳۴۸ به استادی رشتهٔ تاریخ دانشگاه تهران رسید.

دانش پژوه سراسر زندگی‌اش را به تدریس و تألیف و تحقیق و تتبع در فرهنگ ایران اختصاص داد. آنچه دوست و همکار دیرینه اش ایرج افشار دربارهٔ او گفته و فهرست آثار متنوع و متعدد او به خوبی می تواند نشانه هایی از دامنه و زمینهٔ گستردهٔ تحقیقات و تتبعات وی به دست دهد. وی از بنیادگزاران مجلهٔ **فرهنگ ایران زمین**، عضو افتخاری انجمن آسیایی پاریس و هم چنین عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب ایران بود. درطول سالها، در بسیاری از انجمن‌ها و کنگره های ایرانشناسان شرکت جست و در دانشگاههای معتبر جهانی به سخنرانی‌و تحقیق دعوت شد. از جملهٔ دست آوردهای نیم قرن پژوهش محمدتقی دانش پژوه بیش از ۴,۰۰۰ جلد کتاب، نسخهٔ خطی و میکروفیلم به زبان های مختلف، در زمینهٔ فرهنگ ایران بود. در آخرین سال حیات، وی کتابخانهٔ خود را به بنیاد استاد مجتبی مینوی هدیه کرد.

آرامگاه او در "بهشت زهرا"، در قطعهٔ مخصوص هنرمندان و نویسندگان واقع شده است. در یک طرف او همکار و دوست دیرینه اش دکتر عباس زریاب خوبی خفته است و در طرف دیگر، دکتر احمد تفضلی همکار و محرم راز او، که کمتر از یک ماه پس از مرگ دانش پژوه، به ناگهان درگذشت.

آقا بزرگ*

<u>۱۸ فوریه ۹۷</u>

امروز از مرگ آقا بزرگ باخبر شدم. اولین آشنائی ما، اگر اشتباه نکنم برمی‌گردد به سال ۱۳۲۶ و ۲۷. او عضو کمیتهٔ مرکزی حزب توده و کارمند خانهٔ فرهنگ شوروی (VOX) در تهران بود. به مناسبت این کار و ملاحظات دیگر، ترس از تبلیغات مخالفان، تهمت جاسوسی و... در کلوب یا گروه های حزبی آفتابی نمی‌شد. من "رابط" حزبیش بودم. هردو هفته یکبار همدیگر را نیم‌ساعتی می دیدیم، در خانهٔ او یا ما، برای دادن خبرهای حزبی، بعضی نشریات داخلی، گرفتن حق عضویت و کمی گپ زدن دربارهٔ ادبیات. البته من نوشته های او را خوانده بودم و *گیله مرد*، *نامه ها* و *چشمهایش* را می‌پسندیدم. کمی بعد از بهمن بیست‌و هشت و مخفی شدن حزب رابطه قطع شد و دیگر ندیدمش. دورا دور خبر داشتم که در برلن است و فارسی درس می دهد. تا بیست‌وشش، هفت سال بعد. نمی‌دانم آخرین کنگرهٔ شرق شناسان که در پاریس برگزار شد در چه سالی بود ۱۹۷۳ یا ۷۴. من یک ماهی به فرانسه آمده بودم. دم ظهر داشتم از سن میشل رد می شدم، صدای آشنائی داد زد شاهرخ! برگشتم، کاووس بود و زریاب و ایرج افشار و دکتر ستوده و پروفسور هینتس داشتند ناهار می‌خوردند. (برای شرکت در کنگره و برچیدن ختم آمده بودند) تعارف کردند. گفتم تازه صبحانه خورده ام لبی تر کردم و کمی پراکنده گفتیم اما من از همان اول که فهمیدم برای چه آمده اند و ایرانی‌های دیگر هم هستند،

---

* از دفتر یادداشتهای شاهرخ مسکوب

سراغ دیگران را گرفتم؛ در فکر آقا بزرگ بودم. چند نفر را اسم بردند گفتم منظورم ایرانی های مقیم خارج است. گفتند آقا بزرگ علوی و چند نفر دیگر در ته همین سالن هستند. گفتم پس من رفتم، شمارا بعداً در تهران می بینم ته سالن آقا بزرگ، منصور شکّی، محمد عاصمی و علی مستوفی سر میزی نشسته بودند. از پشت سر دستی به شانه آقا بزرگ زدم، برگشت سلام کردم جواب داد. قیافهٔ آشنا را تشخیص می داد اما به جا نمی‌آورد رحمتش را کم کردم گفتم زیادی به حافظه فشار نیاور من فلانیم! دگرگون شد، اشک درچشم هایش حلقه زد، پا شد، همدیگر را بوسیدیم و گفت می‌بینی چقدر پیر و خرف شدم که ترا نشناختم. گفتم برعکس شما آب حیات خورده‌اید، اصلاً تغییر نکرده اید من آنقدر عوض شده‌ام که شناختنی نیستم. نشستم و یکساعتی با آقا بزرگ و گاه با دیگران، مخصوصاً با مستوفی که از تهران می شناختمش، حرف زدیم و بعد از ناهار خداحافظی کردیم آنها باید ساعت ۲ درآخرین جلسهٔ کنگره حاضر می شدند و روز بعد هم از پاریس می رفتند

درآن یک ساعتی که با آقا بزرگ بودم، دربارهٔ دو چیز بیش از همه گفتگو شد یکی وضع ادبیات امروز ایران چون می دانستم ادب معاصر را درس می دهد و تاریخ آنرا هم نوشته است. عقیده داشت پیشرفت زیادی حاصل شده، چیزهائی نوشته می‌شود که ماها نمی توانستیم بنویسیم و *اوسنه بابا سبحان* و یک کتاب دیگر را به عنوان نمونه نام برد گفتم آقا بزرگ تعارف می کنی (کمی شکسته نفسی قلابی هم چاشنی کردم) انکار کرد و گفت که جدّی می گویم موضوع دیگر بازگشتش به ایران بود غم غربت داشت، از تبعید خسته شده بود آرزوی ناممکن دیدار وطن آزارش می‌داد. چندین بار پرسید که آیا به نظر تو می‌توانم بدون رسوائی و آبروریزی برگردم. انگار بیهوده جویای دلگرمی و اطمینان خاطری بود که می دانست دردش را دوا نخواهد کرد آن روزها ـ اگر اشتباه نکنم ـ هنوز تقی زاده زنده بود گفتم با وجود او و احتمالاً چند آشنای با نفوذ دیگر و میانجیگری آنها نزد شاه شاید بتواند بی هیاهو و بهره برداری دستگاههای دولتی برگردد ولی هیچ تضمینی قطعی نیست خودش می دانست و با این همه می گفت دلم نمی‌خواهد درغربت بمیرم و چشم هایش پُراز اشک بود می ترسید که پناهش بدهند و برگردد و به قول خودش نمایش تلویزیونی راه بیندازند البته حق داشت که بترسد

دیگر آقا بزرگ را ندیدم تا بعد از انقلاب، و بیشتر در پاریس، یکی دوبار هم در لندن ولی کمابیش از همدیگر خبر داشتیم، یک چند از راه نامه نگاری

پراکنده، گاه بوسیله دوستان مشترک و یا تلفن یکبار هم چند روزی در تورنتوبرای شرکت در جلسات MESA، همان روزها بود که دیواربرلن فرو می ریخت دنیا غافلگیر شده بود، آقا بزرگ که دیگر جای خود داشت بکلی هاج و واج بود، هیچ سردر نمی آورد که چی شد، چه جوری شد که این جوری شد، و بدترازآن چی خواهد شد چندروز بعدباید برمی‌گشت. می‌گفت هیچ نمی‌دانم به چه جور جائی برمی گردم، برلن شرقی یا غربی یا به شرقی نه غربی، به برلن. همین! تکلیف پول، حقوق بازنشستگی، اساساً وضع اداری و حقوقی، مسئلهٔ خانه، اجاره، مالکیت، قراردادهای افراد و دولت یا رژیم قبلی، هیچ و هیچ چیز روشن نبود، بیهوده تاریکی را می‌کاوید که شاید روزنهٔ روشنی پیدا شود. دل‌نگران بود اما دستپاچه یا وحشت زده نبود. می‌گفت هرچه به سر بقیه آمد به سرما هم می آید لابد یک طوری می شود.

و امّا آخرین دیدارمان ماه مارس سال گذشته و در خانهٔ دوستی بود که اتفاقاً آنرا یادداشت کرده ام.

۲ مارس ۹۶

آقا بزرگ دیروز به پاریس آمد و پس فردا میرود مهمان است امروز رفتم به‌دیدنش در ۹۳ سالگی سلامت است و ظاهراً سرحال فقط گاه به نظر می‌آید که نگاهِ چشم های عملتاً بی فروغش در "هیچ" گم می‌شود، نگاهی غایب، خالی و ته‌نشین در ته کاسهٔ چشم. از گذشته صحبت کردیم و مرگ محجوب. دو پیرمرد هفتاد ساله (من و میزبان) و یک نود ساله که بهم برسند جز گذشته از چه بگویند؟ تا بخواهند به آینده نگاه کنند، چشمشان به شبح مرگ می افتد که دارد با عجله کاردش را تیز می‌کند و به دنبال گمشده ای در جمعیت می گردد سه توده ای قدیم و سه پیرمرد جدید از حزب توده و شوروی و فروریختن دیوار برلن و فروپاشی آرمان ها(مثل مچاله شدن یک تکه مقوای آبخورده) آنقدر گفتند که بالاخره حوصلهٔ آقابزرگ سر رفت و گفت حزب توده بس است و به من گفت مقاله های تو را در *ایران نامه* و *کلک* می خوانم و می بینم که زنده ای و پرسید که حالا چه می کنی؟ گفتم. نمی‌دانم چرا یادداشت کرد، با آدرس و تاریخ تولد! شاید بنا به‌عادت همین سؤال را من کردم گفت هیچ، فقط نوشته‌های دوستان را می‌خوانم یا چیزهائی که درگذشته خوانده بودم، مثلاً هرمان هسه جمال‌زاده را که می‌بینم به این نتیجه می‌رسم که بهتر است در این سن و سال

دست به‌نوشتن بزنم، مایه آبروریزی است. فکرکردم کاش پیش از نوشتن موریانه جمال‌زاده‌را "دیده بود". چند سال پیش هروقت در لندن یا پاریس (و یکبار هم در تورنتو) آقابزرگ را می دیدم صحبت نوشتن، چاپ یا انتظار چاپ موریانه بود اما‌دیرور هیچ کدام حرفش را نزدیم لابد او حدس می‌زد که چرا من کتاب آخراورا ندیده می‌گیرم،"شتردیدی ندیدی"، رمان‌ایدئولوژیک قلابی، ادبیات "واقعگرای" بی واقعیت یا دستکم بیگانه از واقعیت

من داشتم به میزبان‌می‌گفتم که آقابزرگ رااز سال ۱۳۲۶ یا ۲۷ می‌شناسم آن زمان آقا بزرگ به مناسبت کار در "وُکس" (خانه فرهنگ شوروی) یک جور تماس پانزده روز یکبار با حزب داشت (احتیاطهِ عضو کمیته مرکزی حزب و کارمند وُکس) و من رابطش بودم روزنامه و اخبار حزبی‌را می دادم و نیم‌ساعتی از ادبیات حرف می زدیم و خداحافظ صحبت زمستان و خانهٔ آقابزرگ در دزاشیب شد و شکستن یخ حوض و فرورفتن درآن، عادت "صبحانه" پیرمرد تری که میان ما دو تا نشسته بود آقابزرگ که در فکر خودش فرورفته بود خواند «گرگ‌اجل یکایک از این گله می برد / وین گله را ببین که چه آسوده خفته است» و روی نیم تختی که برآن لم داده بود خوابش برد

بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت

در سال گذشته (۱۳۷۵/۱۹۹۶) بنیاد مطالعات ایران فعالیت های خود را در زمینه های انتشارات، برگذاری کنفرانس‌ها و سخنرانی‌ها و همکاری با دانشگاه‌ها و مراکز علمی و فرهنگی، همچنان ادامه داد.

- پروفسور گیتی آذرپی، هنرشناس و استاد تاریخ هنر دانشگاه برکلی کالیفرنیا، پنجمین سخنران در «سلسله سخنرانی های استادان ممتاز در رشتهٔ مطالعات ایرانی» بود که در آغاز هرسال نو با همکاری بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن برگزار می‌شود. ترجمهٔ فارسی سخنرانی مشروح دکتر آذرپی تحت عنوان «ایران و جادهٔ ابریشم: هنر و تجارت در مسیرشاهراه های آسیا» در ایران نامه منتشر شد. متن انگلیسی این سخنرانی و دیگر سخنرانی های ایراد شده در این برنامه ها نیز به صورت مجموعه ای از سوی بنیاد منتشر خواهد شد.

- در اجلاس سالانهٔ انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA) که در نوامبر سال گذشته در شهر پراویدنس ایالت رُد آیلند برگزار گردید، به پیشنهاد و ابتکار بنیاد مطالعات ایران یکی از جلسات سخنرانی و بحث به موضوع «مسئلهٔ زنان در ایران» اختصاص یافته بود. در این جلسه که با شرکت جمع کثیری از شرکت کنندگان در کنفرانس تشکیل شد، خانم مهرانگیز کار، محقق، نویسنده و وکیل دادگستری، که برای شرکت در این کنفرانس از ایران آمده بود، در یک سخنرانی جامع تحت عنوان «امنیت قضائی زنان در ایران» ضمن ارائهٔ نمونه‌ها و شواهد گوناگون به بررسی موانع حقوقی و قانونی در راه تأمین امنیت زنان پرداخت و به موارد مشخصی که زنان از آزادی و حقوق خود محرومند اشاره

کرد. متن کامل سخنرانی خانم کار در شمارهٔ ویژهٔ زنان *ایران نامه* منتشر خواهد شد.

- مهناز افخمی، مدیر عامل بنیاد، در آبان ماه سال گذشته در دومین اجلاسیهٔ «کنفرانس بررسی وضع جهان» که در سانفرانسیسکو برگزار گردید شرکت کرد و دریکی از سمپوزیوم های اصلی کنفرانس، که با حضور ۲۰ تن از رهبران، نویسندگان، اساتید و سازمان نامدار زن از ۱۴ کشور جهان، به بررسی وضع زنان درجهان و نقش‌رهبری آنان درتوسعه اختصاص داشت، گزارشی مستند و مبسوط در بارهٔ آزادی و حقوق زنان درجهان ارائه داد. در دی ماه گذشته نیز مدیر عامل بنیاد، به دعوت انجمن فرهنگی آمریکائیان ایرانی تبار واشنگتن، در دانشگاه جورج تاون دربارهٔ «تاریخچهٔ نهضت زنان از شورش تنباکو تا انقلاب اسلامی» سخن گفت. در این سخنرانی که به زبان انگلیسی و در برابر جمعی از دانشجویان و صاحب نظران ایرانی و آمریکائی ایراد شد، مهناز افخمی به تشریح مراحل، رویدادها و دستاوردهای مهم این نهضت و عوامل مؤثر در پیروزی ها و شکست های آن پرداخت.

- در سال گذشته بنیاد به انتشار کتاب *رضاشاه: از تولد تا سلطنت* به قلم رضا نیازمند و ویراستاری غلامرضا افخمی توفیق یافت. این کتاب که حاصل سال ها پژوهش و تلاش مؤلف آن برای گردآوری اسناد و نوشته ها و عکس های تاریخی است با استقبال کم نظیر عمومی روبرو شد و در بسیاری از نشریات معتبر مورد نقد و بررسی قرار گرفت. چاپ دوّمی از این اثر نیز در سال گذشته منتشر شد.

- جایزهٔ بنیاد مطالعات ایران به بهترین رسالهٔ دکترا در سال ۱۹۹۶ به دوید ج. راکزبرگ تعلق گرفت. هیئت ویژهٔ بررسی رسالهٔ دکتر راکزبرگ را که دربارهٔ هنرهای دوران تیموری و صفوی است و در دانشگاه پنسیلوانیا به پایان رسیده، به خاطر کمک استثنائی آن به پیشرفت مطالعات ایران با بهره جویی از «شیوه ای نوین و ابتکاری در مطالعهٔ هنر گردآوری و مجموعه سازی در یک دوران هنری پربار در خاورمیانه و آسیای مرکزی» مورد تقدیر قرار داد. کمیتهٔ بررسی رسالهٔ دکترای خانم شیرین مهدوی (دانشگاه لندن) را در بارهٔ «زندگی و دنیای حاج محمد حسن امین الضرب» و نیز رسالهٔ دکترای آقای مسعود کاظم‌زاده (دانشگاه کالیفرنیای جنوبی) را در بارهٔ «انقلاب ایران نقش طبقه و جنسیت در رشد جنبش بنیادگرائی اسلامی» را به‌خاطرکیفیت بالای علمی و تازگی یافته‌های هریک از آن ها رساله های ممتاز سال گذشته شناخت.

ـکار تنظیم، تدوین و ویراستاری بخشی از مصاحبه های برنامهٔ تاریخ شماهی ایران به قصد انتشار آن ها همچنان در سال گذشته ادامه یافت و مصاحبه‌های مربوط به تاریخچه، اهداف و دستاوردهای سازمان برنامه، سازمان امور اداری و استخدامی کشور و سازمان انرژی اتمیِ ایران به مراحل پایانی انتشار رسید

ـ ***ایران نامه***، فصلنامهٔ بنیاد، با همکاری‌تنی چند از محقّقان و صاحب‌نظران ایرانی و خارجی چهاردهمین سال انتشار خود را با انتشار شماره های ویژه ای در بارهٔ "جامعهٔ مدنی،" "سیمای ایران" و "خاطره نگاری ایرانیان" به پایان برد

A Survey of Contemporary Persian Encyclopedias

Ehsan Yarshater

In this, the third installment of his articles about contemporary Persian encyclopedias, the author reviews *Da'erat al-Ma'aref Bozorg-e Eslami* [the Great Encyclopedia of Islam] The author begins by pointing to the fact that, unlike many other works of this kind, most of the original research for the articles published in this unique encyclopedia is based on extensive sources and documents available to their writers within the *Center of Da'erat al- Ma'aref Bozorg-e Eslami* itself. While referring to the extensive academic, technical and administrative facilities at the disposal of the Center, the author describes, in some detail the various departments of the center and their respective research directors.

The establishment of the Center and publication of the first six volumes of its encyclopedia, the author believes, must be considered one of the most significant cultural events not only in Iran but in the Islamic world. The originality of the underlying research and the comprehensiveness of its articles clearly stand out. Furthermore, in its meticulous attention to systematic documentation and to appropriate and ample bibliographical references, this encyclopedia seems clearly influenced by the academic and methodological models used in the writing of western encyclopedias. In an extensive passage about the undeniable relevance of western scholarly research and writing to the survival and growth of an authentic system of scholarship in Iran, the author warns of the pitfalls of either emotional and irrational denigration of western scholarship or undue deference to its scholars.

The main shortcomings of the published volumes are also highlighted in the article. Specifically, the author refers, among other things, to an apparent reluctance to cite western references, the undue concentration on the Arab regions of the Islamic world, and the omission of certain important entries; an omission which may perhaps be attributed to the prevailing cultural and political prejudices.

Contemporary Azeri Autobiographies

Hasan Javadi

In recent years, specially after the Islamic revolution, a number of memoirs and autobiographical accounts have been written by members of Iran's different ethnic groups and regions. The memoirs written by Azerbaijanis, who count perhaps one third of Iran's population, can be divided into two distinct categories: those that are not noticeably different from memoirs and autobiographical accounts written by Iranians in general, and those that are specifically about events in Azerbaijan or, if not written in Azeri, focus on the ethnic, linguistic, cultural characteristic of Azerbaijan and its political and social developments

The author begins by discussing two autobiographical accounts of the fighting in Tabriz between the Royalists and Constitutionalists during the constitutional revolution at the turn of the century The memoirs of Seyyed Hasan Taqi Zadeh, Ahmad Kasravi, and Mohammad Sa'ed Maraghe'i, who played a prominent role in Iran's political and literary life in the first half of the 20th century, are also surveyed in the first part of this article.

In the years following the establishment and fall of an autonomous government in Azerbaijan in 1945-46, headed by Seyyed Ja'far Pishevari, a number of its supporters published their memoirs. Most of these memoirs depicting either the events leading to the birth and demise of the Pishevari's government or the personal lives of their authors were published in the Northern Azerbaijan and, along with those published in Iran, constitute a special category within this genre.

Some of the Azari memoirs discussed in this article specifically deal with either the Mosaddeq and oil nationalization period or the political ascendence of the Shah. Part of Gohlam Hoseyn Sa'edi' interview in the Harvard University's Oral History Program as well the reminiscences of Morteza Negahi based on his recent travels to Iran, have also been surveyed by the author.

Memoirs of the Iranian Jews

Haideh Sahim

Although the Jews initially came to Iran as a foreign and non-Iranian group, they soon settled down and began a long process of cultural and social interaction with other groups in the Iranian plateau. Part of the history of this process, which has lasted nearly three thousand years, has been told in a number of Jewish documents, texts, memoirs and literary works which have been largely influenced by the Iranian culture.

The article begins by reviewing a number of Biblical texts which shed some light not only on the ancient history of Iran, its kings and life in the royal courts but also on the life style of the jewish communities and their interrelationship with the non-Jewish communities. The bulk of the article, however, discusses a dozen Jewish memoirs and autobiographies that were written during the Safavid, Afshar, Qajar or Pahlavi periods

Numerous events and episodes described in these sources, which the author believes have been largely ignored by the Iranian historiographers, draw a detailed picture of the social life of the jewish communities in Iran, particularly in Kashan, Herat and Mashhad and describe their inter-ethnic relations in various periods of Iranian history Furthermore, these sources provide vivid accounts of forced conversion of Jews, characteristics and policies of a number of powerful Iranian notables as well as certain economic features of the late Safavid period.

According to the author, the periods where Jewish communities in Iran flourished and their members could play a significant role particularly in the social, cultural and educational life of the country coincided with the existence of relatively tolerant political systems. Conversely, whenever the reins of government were controlled by the dominant religion, conducive to the recurrence of religious intolerance and inter-sectarian tensions, the Jewish community in Iran was forced into seclusion and inertia.

Alam's Memoirs and its Critics

Alinaqi Alikhani

The article begins by advancing the proposition that of all the memoirs of influential notables and statesmen in the Iranian modern history none has been written by so intimate a fiend and confidant of the sovereign as Asadollah Alam who was a constant witness to the late Shah's daily political, social and private life in the heyday of his personal power and international fame. Discussing a number of the most serious reviews of the published volumes of Alam's memoirs, the author divides them into two separate categories. Those which primarily deal with the form and editorial aspects of the memoirs including proof of their authenticity and the rationale for exclusion or inclusion of certain names and passages, and those that are largely concerned with the substance of the published volumes such as the appropriateness of the introductory chapters, the overall significance of the memoirs and the nature of their contribution to a better understanding of the one of the most dynamic and yet controversial periods of Iran' modern history

In response to those who have criticized the author for some of his disparaging remarks about the Shah's autocratic rule, he suggests that it was imperative to put a work of this nature in proper historical context. Many Iranians, the author believes, particularly the younger generation, have scant knowledge of the relevant factors in the decision-making process of the period or of the seminal social, economic and political developments which contributed to the gradual transformation of the Shah's personal role in that process.

Referring to a number of reviews, the author also emphasizes the fact that neither his introductory essay nor the memoirs themselves by any means belittle the unprecedented economic and social achievements of the Pahlavi period. What they bring to focus, he suggests, is the crucial relevance of a wider base of political participation in the decision-making process to the survival of a progressive social-and economic order which, so disastrously succumbed to the winds of the revolution

A Short History of Iranian Memoirs*

Ahmad Ashraf

A review of the literature on Iranian memoirs in both the ancient and Islamic periods in Iranian history, particularly in reference to the similar literature in other cultures and civilizations, has provided the basic premise for the following conclusions

It was the Achaemenid kings who, for the first, included personal and autobiographical notes in their inscriptions which abound in uncommonly detailed description of their past deeds, personal wishes or commands to their subjects. Sassanian memoirs, due to the absence of personal data in their accounts, are somewhat less revealing than those of the Achaemenid period. Nevertheless, with their relatively extensive description of historical events, they remain a valuable source and, compared to the memoirs of the Roman Emperor, Augustus, must be considered of superior historical value.

In the memoirs written in the Islamic period, the "self", the person of the writer, remains unobtrusive and is not directly described or revealed to the reader. Yet, a variety of memoirs, including chronicles of the royal courts, travelogues, diaries and scattered autobiographical references in Persian literary works which are not unlike comparable western writings prior to the Age of Enlightenment, merit to be considered as important biographical or autobiographical sources. A number of personal monographs, short treatises, or parts of literary or historical works of this period also include autobiographical notes and references. Indeed, a large number of Iranian classical poets of this period have used their divans as a medium to reveal facets of their private lives and personal experiences.

Finally, it should be noted that only in the Age of Enlightenment did autobiographical works emerge as a distinct and powerful literary and historical medium in the west and left its impact on modern Iranian writers of life-stories.

*Abstracts prepared by *Iran Nameh*

گنجینهٔ تاریخ و تمدّن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامهٔ ایرانیکا

دفترهای ٤ تا ٦ از جلد هفتم منتشر شد

Fascicles 4-6, Volume VII

Fascicle 4: Deylam, John of - Divorce
Fascicle 5: Divorce - Drugs
Fascicle 6: Drugs - Ebn al-Atir

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگ‌دوستی موجود باشد.

Contents

Iran Nameh

Vol. XV, No. 1
Winter 1997

Special Issue On Iranian Memoirs

2

Guest Editor: Ahmad Ashraf

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to
Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A
Telephone: (301)657-1990

Annual subscription rates (4 issues) are: $40 for individuals, $25 for students and $70 for institutions

The price includes postage in the U S. For foreign mailing add $6 80 for surface mail. For airmail add $12.00 for Canada, $22.00 for Europe, and $29.50 for Asia and Africa.

single issue: $12

A Persian Journal of Iranian Studies

Special Issue On

Iranian Memoirs

Guest Editor: Ahmad Ashraf

2

بنیاد مطالعات ایران

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

نقدو بررسی کتاب:

سال پانزدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۶

مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش دربارهٔ میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران
این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحدهٔ آمریکاست

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست

نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷ (۳۰۱)
فکس: ۱۹۸۳-۶۵۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک

در ایالات متحدهٔ امریکا، با احتساب هزینهٔ پست
سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار
برای سایر کشورها هزینهٔ پست به‌شرح زیر افزوده می شود.
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

فهرست

سال پانزدهم، بهار ۱۳۷۶

مقاله ها:

نقد و بررسی کتاب:

گنجینهٔ تاریخ و تمدّن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامهٔ ایرانیکا

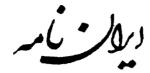
دفتر ۱ از جلد هشتم منتشر شد

Fascicle 1, Volume VIII

EBN ʿAYYAS-ECONOMY V.

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگ‌دوستی موجود باشد.

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

سال پانزدهم، شمارهٔ ۲ بهار ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)

جمشید بهنام*

علوم اجتماعی،گرایش‌های فکری و مسئلهٔ توسعهٔ ایران (۱۳۳۷-۱۳۵۷)

درآمد

اندیشهٔ اجتماعی جدید از نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم در ایران پدیدار شد و آگاهی دربارهٔ نهادها، ارزش ها و روابط اجتماعی که در روزگاران گذشته از راه متون مذهبی و ادبی به صورت "اخلاقیات" و "اجتماعیّات" به مردمان می رسید از این پس با گونه ای از اندیشهٔ اجتماعی جدید همگام شد که ارمغان غرب بود.

این اندیشهٔ جدید ثمرهٔ قرن‌ها تفکّر و زائیده انقلاب های گوناگون در غرب بود و از راه روسیه و عثمانی و هندوستان به ایران می‌رسید. فکر ترقی، آزادی، قانون، برابری و مانند آن به همت گروهی از روشنفکران در ایران گسترش یافت و بدین‌سان زمینهٔ نهضت مشروطیت فراهم شد و پس از آن جامعهٔ ایران کم و بیش به سوی تجدّد گرایش یافت.

---

* این نوشته برپایهٔ گفتاری است که جمشید بهنام درهشتم مارس ۱۹۹۷ در کالج سنت آنتونی دانشگاه آکسفورد ایراد کرده. آخرین کتاب جمشید بهنام، *ایرانیان و اندیشهٔ تجدد*، سال گذشته در تهران منتشر شد.

اگرچه در اوایل قرن بیستم هنوز از تحقیقات علمی در ایران سخنی در میان نبود امّا گروهی از روشنفکران جامعه، از روزنامه‌نویس و کارمند دولت و شاعر و حتّی بازرگان به مباحث اجتماعیِ علاقه نشان می‌دادند و نوعی "نقد اجتماعی" به صورت مقاله نویسی، رمان نویسی و رساله نویسی معمول گردید.[1] بعدها برخی از تاریخ نگاران و اهل فلسفه نیز به این موضوع روی آوردند. این نوشته‌ها بیشتر در انتقاد از وضع مملکت و مقایسهٔ نابسامانی‌های آن با وضع ممالک غرب بود و معطوف به جستجوی راه حل‌های سیاسی و اقتصادی. باید توجه داشت که این آثار بیشتر به کوشندگان ایرانی خارج از ایران تعلق داشت، گرچه خوانندگان این آثار درمیان تحصیلکردگان آن زمان ایران اندک نبودند.[2] در همین دوران "ادبیات اجتماعی" نخست به‌صورت شعر و سپس به نثر، به ویژه در قالب رمان، اهمیّتی خاص یافت.[3]

* * *

هرچند قبل از دههٔ ۱۳۳۰ش (۱۹۵۰م) علوم اجتماعی به معنای اخصّ آن در ایران ناشناخته بود، باید به یاد داشت که اندیشهٔ اجتماعی جدید غربی در دهه های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ با دو گرایش متفاوت در ایران مطرح شده بود نخست از مسیر ترجمهٔ برخی آثار فلسفی با گرایش لیبرال اروپائی. انتشار کتاب *سیر حکمت در اروپا*، ترجمه و تألیف محمدعلی فروغی، گامی مهم در این زمینه بود زیرا گروهی از فلاسفهٔ اجتماعی عمدهٔ اروپائی را برای اولین بار به ایرانیان معرفی می کرد ودیگر از راه آثار مارکسیستی. تفکّر مارکسیستی در دهه‌های نخستین قرن بیستم از سوی اولین سوسیالیست های ایران مانند امین رسول زاده و سپس از طرف دکتر ارانی و یارانش در مجلهٔ *دنیا* وبرخی رسالات عنوان و معرفی شد، و سرانجام حزب توده در همین مسیر با انتشارات و فعالیت های تبلیغی گسترده ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم و خصوصاً روایت استالینی آن را رواج داد

در میان این دوگرایش لیبرال و مارکسیستی باید از اندیشهٔ اجتماعی کسروی یاد کرد که هرچند تاریخ دان و ادیب بود امّا تفکر خاصی در بارهٔ جامعهٔ ایران داشت. او آئین های مذهبی و فرقه گرایانه، وابستگی های زبانی، پیوندهای قبیله‌ای و اختلافات طبقاتی را چهار عامل نفاق افکن می‌دانست که مانع وحدت ایران بود. کسروی با "شهریگری" یا تمدن نوع اروپائی مخالفت می‌کرد، ده را واحد اصلی اجتماعی می پنداشت و از سلطهٔ ماشین های بزرگ و عواقب تراکم سرمایه بیم داشت. او معتقد بود که تماس های فزاینده و بدون منطق با اروپا رابطهٔ سنّتی میان دولت و جامعه را دگرگون کرده است. وی در عین حال خواستار یک ملّت

واحد و یک دولت سرتاسری متمرکز بود و ملّی گرائی و ایرانیگری را ارج می‌نهاد و درهمان حال که غرب را قابل احترام می‌دانست به اقتباس تمدّن عربی با دیدی انتقادی می نگریست

آنچه به اختصار گفته شد نشان می‌دهد که توجه به مباحث اجتماعی در ایران از اواخر قرن نوزدهم میلادی به بعد روز افزون بود و اندیشهٔ اجتماعی جدید غربی در قالب مکاتب و گرایش های گوناگون نیز کم و بیش به ایران راه یافت با این همه، در این دوران از آموزش علوم اجتماعی و یا مطالعات جدّی جامعه شناختی و مانند آن خبری نبود

بیست سال آموزش و پژوهش

تدریس علوم اجتماعی و تحقیق علمی در باره جامعه ایران از دههٔ ۱۳۳۰ (۱۹۵۰) آغاز شد پیش از این تاریخ علوم اقتصادی و علم حقوق در مدرسه علوم سیاسی (تأسیس ۱۲۷۶ش/۱۸۹۷م) و مدرسه حقوق (تأسیس ۱۲۹۸ش/ ۱۹۱۹م)، و پس از تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م)، در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی تدریس میشد. تاریخ و جغرافیا و سپس روانشناسی و زبانشناسی و باستانشناسی نیز اندک اندک جزء مواد تدریس در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شد. امّا علوم اجتماعی به معنای اخص، یعنی جامعه شناسی (و انواع آن)، جمعیت‌شناسی، مردم شناسی، روانشناسی اجتماعی خیلی دیرتر مورد توجه قرار گرفت غلامحسین صدیقی نخستین درس جامعه‌شناسی را در رشتهٔ فلسفه دانشکده ادبیات آغاز کرد و یحیی مهدوی کتاب *علم الاجتماع*، تألیف فلیسین شاله، را به‌فارسی برگرداند پس از آن بود که اندیشهٔ جدا کردن علوم اجتماعی از علوم انسانی و فلسفه پا گرفت، امّا با نبودن شرایط خاصی که لازمهٔ توسعهٔ علوم اجتماعی است انجام این مهم به تأخیر افتاد. سر انجام به همّت غلامحسین‌صدیقی، و پایمردی یحیی مهدوی و علی‌اکبر سیاسی، شورای دانشکده ادبیات، در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) با تأسیس گروه آموزشی علوم اجتماعی و مقارن آن مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی موافقت کرد. صدیقی مدیریت گروه آموزشی و ریاست مؤسسه را به عهده گرفت و احسان نراقی به مدیریت مؤسسه منصوب شد. در همین سال شاپور راسخ و نگارنده این سطور از راه رسیدند (به ترتیب از ژنو و پاریس) و عباسقلی خواجه نوری و علی محمد کاردان نیز از دانشکده های دیگر دانشگاه تهران آمدند و بدین سان گروه آموزشی علوم اجتماعی پایه ریزی شد.

دانشجویان دورهٔ لیسانس جوانانی بودند که پس از اتمام دورهٔ متوسطه و از طریق کنکور به دانشگاه وارد شده بودند درحالی که دانشجویان فوق لیسانس، که تعدادشان به چندصد نفر می‌رسید، دارای لیسانس در رشته های مختلف بودند استقبالی که خصوصاً از دورهٔ فوق لیسانس میان سال های ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) و ۱۳۴۴ (۱۹۶۵) شد بی‌سابقه بود. در این سال ها گروهی از مهندسان، کارمندان دولت، روحانیان و نظامیان تحصیلکرده در عداد دانشجویان این دوره بودند دلیل قبول انواع لیسانس ها برای ورود به دورهٔ فوق لیسانس برپایهٔ این نظر دکتر صدیقی بود که جملگی تحصیلکردگان ایرانی باید با علوم اجتماعی آشنائی داشته باشند و تنها از این راه است که می توان ایرانیان را در دفاع از حقوق فردی و اجتماعی خود مددکرد. البته ما همه با این نظر موافق نبودیم و در نهایت نیز با تأسیس دانشکده روش پذیرش دانشجو تغییر کرد. امّا علّت استقبال دانشجویان از این رشته از یک سو تازگی مباحث علوم اجتماعی و امید پیدا کردن شغل در این زمینه بود و، از سوی دیگر، وجودگروهی از علاقمندان به مسائل سیاسی و اجتماعی که قبلاً درجبهه ملی و یا حزب توده فعالیت می‌کردند و با رویدادهای سال ۱۳۳۲ (۱۹۵۳) و تعطیل و تحریم آن‌فعالیت‌ها در جستجوی امکانات تازه برای تکمیل معلومات و ادامهٔ فعالیت فکری خود بودند. در میان این دانشجویان عقاید و آراء سیاسی گوناگون نفوذ داشت و برخی از آنان در دوره‌های قبل و بعد از انقلاب به مناصب عالی مملکتی رسیدند.

رشتهٔ علوم اجتماعی و مطالعات و تحقیقات اجتماعی روز به روز گسترش یافت و معروفیت بین المللی پیدا کرد و اندک اندک فکر تأسیس دانشکدهٔ علوم اجتماعی به‌گونهٔ دانشکده ای مستقل مطرح شد. درسال ۱۹۷۱ شورای دانشگاه تأسیس این دانشکده را تصویب کرد و نگارنده این سطور مأمور پایه ریزی و سپس‌عهده دار ریاست آن گردید. دکترصدیقی در همان حال که ریاست موسسه را برعهده داشت، مدیریت گروه‌جامعه‌شناسی را نیز پذیرفت. موسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی و نیز موسسه تعاون دانشگاه وابسته به دانشکده شدند و رشته تعاون نیز به اکراه به این دانشکده منضم شد. در این زمان فیروز توفیق مدیریت موسسه را بردوش داشت و پس ازاو به‌ترتیب نادر افشارنادری و مهدی امانی عهده‌دار این مسئولیت شدند و در سال های بعد هردو به ریاست دانشکده رسیدند.

درسال ۱۳۵۷ (۱۹۷۸)، یعنی پس از بیست سال فعالیت، گروه چند نفری استادان به بیش‌از ۳۰ نفر رسید که باید اعضاء هیأت های علمی سایر دانشکده‌ها

و نیز کارشناسانی را نیز که به صورت استاد مدعو در دانشکده درس می گفتند به این عده افزود.[۴] پایه های اصلی آموزش در دانشکده جامعه شناسی در انواع آن، جمعیت شناسی، مردم شناسی و روانشناسی اجتماعی بود و بدیهی است که در کنار این مواد کلیّات اقتصاد، آمار، برنامه ریزی اقتصادی و اجتماعی و علم سیاست نیز تدریس می شد. در دورهٔ اوّل، آموزش کاملاً تحت تأثیر علوم اجتماعی و مکاتب فکری فرانسوی بود چرا که عملاً هفتاد درصد اعضاء هیأت علمی تحصیلات خود را در ممالک فرانسه زبان (فرانسه یا سویس) انجام داده بودند بنابراین عقاید دورکیم و اگوست کنت و گورویچ در روش و محتوای درس آنها جای مهمی را داشت. امّا بعدها، با پیوستن تحصیل کردگان امریکا و آلمان به هیأت آموزشی، اندک اندک جامعه شناسی امریکا جای خود را باز کرد و عقاید سوروکین و پارسنز و ماکس وبر به درس ها راه یافت و بالاخره عقاید صاحبنظران مکتب فرانکفورت مطرح گردید.

در درس مردم شناسی بیشتر مردم شناسی اجتماعی و فرهنگی مورد نظر بود و غالباً آثار مردم شناسان آنگلوساکسون مورد بحث قرار می گرفت. در دههٔ ۱۳۵۰ از مکتب ساختگرائی لِوی اشتراوس سخن به میان آمد و همچنین به مردم شناسی فیزیکی توجه شد. آموزش جمعیت شناسی تحت تأثیر افکار و راه و روش آلفرد سووی جمعیت شناس فرانسوی و مکتب او بود امّا نتیجهٔ تحقیقات مکاتب امریکائی و نیز مکتب جمعیت شناسی هندی نیز مطرح می شد.

متأسفانه، در این دوران دانشجویان به منابع و کتب درسی اساسی درباره کلیّات جامعه شناسی و یا رشته های مختلف آن به زبان فارسی دسترسی نداشتند. این کتب به چند تألیف و ترجمه محدود می شد.[۵] البته در کنار آن ها دانشجویان در زمینهٔ تاریخ اندیشهٔ اجتماعی، به کتبی مراجعه می کردند که، در دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، به قلم چند مترجم قابل از آثار افلاطون، روسو، ماکیاول، مارکوزه، لوی استراوس و مانند آن ها به فارسی درآمده بود.

واژه ها و اصطلاحات مربوط به علوم اجتماعی و گرداندن آن به زبان فارسی و نیز کاربرد درست آن از اشکالات اساسی کار تدریس بود. انتشارات دانشگاه تهران طی ۳۰ سال توانسته بود برخی از اصطلاحات جدید در زمینهٔ حقوق و اقتصاد و علوم سیاسی را رواج دهد امّا در زمینه علوم اجتماعی کاستی های بسیار وجود داشت که استادان خود به ناچار در رفع آن می کوشیدند. نخست دکتر صدیقی دست به ابتکاراتی زد و از جمله واژهٔ "جامعه شناسی" را در برابر سوسیولوژی نهاد. سپس راسخ، بهنام، صناعی و آریان پور در راه یافتن و

برگزیدن معادل های فارسی برای واژگان خارجی علوم اجتماعی کوشیدند و سرانجام داریوش آشوری این واژه ها را گرد آوری کرد و خود نیز بدانها افزود و فرهنگی از واژه ها و اصطلاحات علوم اجتماعی را فراهم آورد. چون استادان در ممالک مختلف و به زبان های گوناگون تحصیل کرده بودند واژه ها و اصطلاحات نیز به زبان های مختلف انگلیسی و فرانسه و آلمانی تدریس می شد و دانشجویان را سرگردان می کرد و گاهی نیز ترجمه های مختلف از یک واژه وجود داشت و کار دشوارتر می‌گردید. تذکار این نکته لازم است که از همان آغاز در غالب دروس به وضع اجتماعی ایران توجه خاص می شد و کوشش برآن بود که از حاصل تحقیقاتی که در مؤسسه و یا در خارج از دانشگاه انجام شده بود در آموزش استفاده شود.[۶]

از سال های دههٔ هفتاد میلادی آموزش علوم اجتماعی در دانشگاههای دیگر ایران نیز آغاز شد از جمله در دانشگاه ملی، دانشگاه مشهد، دانشگاه اصفهان و نیز دانشگاه پهلوی شیراز. تدریس در دانشگاههای ملی و مشهد تحت تأثیر جامعه شناسی فرانسه بود ودر دانشگاه اصفهان و پهلوی خصوصاً در رشته جمعیت‌شناسی بر راه و روش امریکائی انجام می گرفت. آموزش "خدمات اجتماعی" در سطح عالی نیز در مدرسه خدمات اجتماعی تهران شروع شد و هم چنین تدریس جامعه شناسی به دانشکده هنرهای زیبا (رشته شهرسازی) و چند مدرسه پرستاری نیز راه یافت. از سوی دیگر، در اثر توجهی که در پی فعالیت های دانشگاهی به علوم اجتماعی شده بود، دولت تصمیم گرفت درس علوم اجتماعی را در دبیرستان ها دایر کند و در غالب موارد فارغ التحصیلان علوم اجتماعی بودند که با سمت دبیر این ماده از برنامه را تدریس می کردند. این برنامه راباید یکی از اقدامات مهم گروه علوم اجتماعی دانست.

* * *

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران برای نخستین بار در ایران از سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) به مطالعهٔ ساختارهای جامعهٔ ایرانی و مسائل اجتماعی پرداخت و با کاربرد روش های جامعه شناختی، جمعیت شناختی و مردم شناختی به بازکردن و تشریح چگونگی زندگی مردمان در خانواده و روستا و ایل و شهر همت کرد. این تحقیقات دارای چهار خصوصیت بود: جنبهٔ "گروهی" داشت، در محل انجام می‌گرفت (field work)، غالباً دربارهٔ "جمعیت نمونه" قابل توجهی صورت می‌گرفت و بالاخره در بیشتر موارد هدف آن شناخت مسئله و پیداکردن راه حل بود (problem-oriented).

در این پژوهش‌ها اساساً از روش‌های کتبی و آماری، به ویژه آمارگیری نمونه‌ای، و سپس از روش‌های مصاحبه، تکمیل پرسشنامه، تحلیل محتوی و یا تک نگاری استفاده می‌شد. این روش‌ها در مرحلهٔ اجرا گاه با دشواری روبرو می‌شد چرا که آداب و رسوم خاص، بی سوادی پاسخ دهندگان، وضع ویژهٔ زنان و مانند آن، مانع کاربرد مطلوب برخی از روش ها بود و از همین رو پژوهشگران گاه با ابداع و توسّل به روش های تازه تحقیق خود را به پایان می‌رساندند.

بیشترین مطالعات دربارهٔ خصوصیات روستاها و شهرهای ایران بود ویژگی‌های مالکیت و بهره برداری از زمین و آداب و رسوم کشت‌وکار در بسیاری از مناطق ایران شناخته شد و اطلاعات با ارزشی دربارهٔ زیستبوم (اکولوژی) شهرها و قشرهای شغلی و درآمدی مردم شهر نشین و نیز کار و تفریح و اوقات فراغت آنان به‌دست آمد. مسائل مربوط به زنان و خانواده و ازدواج و باروری و ساخت های جمعیتی مورد توجه قرار گرفت و چند تحقیق اساسی در این زمینه انجام شد. مطالعه درباره ایلات و ساختارهای عشیره ای نیز موضوع تحقیقات متعدّد در مؤسسه شد.

به طور متوسط در حدود هفتاد محقّق در بخش های مختلف مؤسسه کار می کردند. گروهی کارمند رسمی بودند و گروهی دیگر براساس طرح ها و به طور موقت استخدام می‌شدند. استادان و برخی از دانشجویان فوق لیسانس نیز با این گروهها همکاری‌داشتند. همهٔ این محقّقان با شور و علاقهٔ خاص در شهر و ده و ایل کار می کردند و به حقوق اندک قانع بودند درکنار مطالعات گروهی عده ای نیز با راهنمائی محققان و استادان به تحقیقات انفرادی و تهیهٔ تک نگاری (مونوگرافی) می پرداختند نتیجهٔ همه این پژوهش ها و کوشش ها انتشاراتی است که از حاصل تحقیقات مؤسسه و یا مطالعات کسانی که با مؤسسه در ارتباط بودند دردست است.[۷] متأسفانه نتایج بسیاری از این تحقیقات منتشر نگردید. امیدوارم نتایج و نوشته ها به صورت پلی کپی در آرشیو مؤسسه حفظ شده باشد.

بودجهٔ مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی هرچند که به تدریج افزایش یافت امّا اصولاً مختصر بود و بخشی از آن هم به پرداخت حقوق کارمندان اختصاص داشت و در نتیجه آنچه برای تحقیق به معنای اخص کلمه باقی می ماند ناچیز بود. لذا از همان ابتدا مؤسسه ناچار شد در پی انجام طرح هائی باشد که بودجه اش خارج از بودجهٔ دانشگاه تأمین شود. درغالب موارد این طرح ها به سفارش‌سازمان برنامه و گاهی نیز بعضی وزارتخانه ها (کار، بهداری، کشاورزی)

انجام می گرفت. قبول سفارش تحقیق اشکالاتی داشت از جمله آن‌که محققان را از "تحقیقات بنیادی" باز می‌داشت و نیز موجب می‌شد که مخالفان مؤسسه را به گرفتن پول از دولت متهم کنند ولی در هر صورت چاره ای جز این نبود محققان آزادی خود را حفظ می‌کردند و نتایج تحقیق و راه های اجرائی را به صراحت می نوشتند گزارش این تحقیقات موجود است و گواه درستی این ادعا امّا، سفارش‌دهندگان به این گزارش‌ها همواره توجه نمی‌کردند و بسیاری از این تحقیقات در آرشیوها و بایگانی ها فراموش می‌شد

برای آشنائی با روش محقّقان در این مؤسسه، از میان چند صد تحقیق به دو نمونه اشاره می کنم.

۱ مطالعهٔ وضع باروری زنان در چهار منطقهٔ روستائی و شهر تهران که با کمک سازمان ملل متحد انجام گرفت یکی از مهم ترین تحقیقات جمعیت‌شناختی بود این مطالعه که در سال ۱۳۴۳ (۱۹۶۴م) در مقیاس ملّی اجراء شد دارای دو جنبه بود جمعیتی و روان شناختی/جامعه شناختی. پرسشنامهٔ جمعیتی و تجزیه و تحلیل آن فقط شامل بخشی از اطلاعات لازم بود و از همین رو درکنار آن، و درسطح محدودتری، یک مطالعهٔ روانشناختی صورت گرفت در این مطالعهٔ تکمیلی نمونه ها از ۲۰۵ زوج روستائی و شهری تشکیل می شد که به ترتیب زیر تقسیم شده بود: ۵۰ زوج ساکن در ۳۰ ده منطقهٔ تربت حیدریه (خراسان)؛ ۵۰ زوج در ۱۵ دهکده اطراف شهسوار (مازندران) و ۱۰۵ زوج متعلق به ۷ گروه شغلی اجتماعی مختلف در تهران. استخراج پرسشنامه ها وضع کلی باروری، مرگ و میر نوزادان و جای مرد و زن را در جامعه روستائی و شهری نشان داد و مصاحبهٔ آزاد-که در ۴۱۰ نوار به مدّت متوسط ۷۵ دقیقه ضبط شده بود- برای شناخت روابط اجتماعی، رفتارها، انگیزه ها و ارزش های مربوط به باروری و مرگ و مسائل جنسی انجام گرفت.

۲. مطالعه برای ارزیابی اصلاحات ارضی در دهات ایلام، خراسان، آذربایجان، اراک و بندرعباس که به سفارش سازمان برنامه انجام گرفت این مطالعه به محقّقان اجازه می‌داد که درکنار اطلاعات در زمینه اصلاحات ارضی، فرضیه‌های خود را درباره سازمان سنّتی جامعهٔ روستائی و امکانات تطبیق این جامعه با تکنیک های تازه آزمایش کنند و بدین سان به پیش بینی‌نوع فعالیت‌های بعدی در جامعهٔ روستائی بپردازند. برای این مطالعه ۱۰٪ دهات هریک از مناطق بالا انتخاب شد، یعنی ۴۴۹ روستا، و برای هر ده تعدادی خانوار به تناسب جمعیت کل ده، که در مجموع به ۱۶۰۶ خانوار بالغ گردید. هم چنین این مطالعه ۴۵

شرکت تعاونی را نیز در نظر گرفت. در این تحقیق از سه پرسشنامهٔ متفاوت استفاده شد: برای ده، برای شرکت تعاونی و برای خانوار و بالاخره در هر منطقه یک ده مورد مطالعهٔ کامل قرار گرفت و مونوگرافی جامعی از آن تهیه شد

در بخش تحقیقات روستائی مطالعات متعددی درباره روستاها صورت گرفت که تعداد آنها (و خصوصاً تک نگاری ها) نزدیک به صد رسید.[۸]

در بخش مطالعات عشایری توجه خاصی به ایلات منطقه کهگیلویه و بویر احمد شد و این مطالعات به صورت شناسنامه ایلات، اطلس ایلات، کلیات مربوط به منطقه و نیز تعدادی مونوگرافی ایلات مختلف انتشار یافت.[۹] در بخش مطالعات شهری تحقیقات از جمله درباره موضوعات زیر انجام گرفت شهر آبادان، شهر اهواز، قیمت زمین در تهران، مسأله مسکن در تهران، مسأله حومه های شهری، و کارگران صنعتی تهران.[۱۰] در بخش جمعیت شناسی، غیر از مطالعات درباره باروری که بدان اشارت رفت، پیش بینی گسترش جمعیت شهر تهران و نیز جمعیت ایران در دوره ۱۳۷۰-۱۳۳۵ انجام یافت و نیز مطالعاتی در زمینه توزیع جمعیت در ایران.[۱۱] در بخش جامعه شناسی سیاسی مطالعات معطوف به وضع برگزیدگان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران بود نخستین نتیجه این تحقیقات، تحقیق ارزشمند زهرا شجیعی بود دربارهٔ «منشاء اجتماعی نمایندگان بیست و یک دورهٔ قانون گزاری مجلس شورای ملی» و سپس «منشاء اجتماعی وزیران و سناتورها.» در بخش‌های «جامعه شناسی تطبیقی» و «روانشناسی اجتماعی» نیز چند طرح تحقیقی مهم در باره زنان اجراء شد.[۱۲]

در دانشگاههای دیگر ایران، به ویژه در دانشگاه پهلوی شیراز و اصفهان، نیز به این گونه مطالعات و پژوهش ها توجه شد . مطالعات روستائی و جمعیتی درمؤسسهٔ توسعهٔ ملّی دانشگاه پهلوی در زمینهٔ شناخت روستاها و نیز مسائل جمعیتی، باهمکاری دانشگاه کارولینای شمالی، از آن جمله است. هم چنین باید از بخش جمعیت شناسی دانشگاه اصفهان یاد کرد که در باره باروری زنان مطالعاتی انجام داد.[۱۳]

* * *

در دهه های مورد بحث، بیرون از دانشگاه نیز تتبّعات اجتماعی به‌صورت مطالعات فردی همیشه وجود داشته است. این تتبّعات در دو زمینه اهمیت خاص دارند: نخست در تاریخ تحولات اجتماعی و سیر اندیشه و دیگر در فرهنگ عامه.

کتاب ***تاریخ اجتماعی ایران*** تألیف مرتضی راوندی و سپس ***تاریخ اجتماعی ایران*** نوشتهٔ سعید نفیسی راه را باز کرد و سپس مطالعات جدّی تری توسط فریدون

آدمیت و هما ناطق آغاز شد. کریم کشاورز مجموعه ای از تحقیقات روسی درباره تاریخ ایران را منتشر کرد و احمد اشرف کتاب *موانع رشد سرمایه داری در ایران* را نوشت. احسان طبری نیز دو رساله درباره تاریخ معاصر ایران تألیف کرد.

در زمینهٔ فرهنگ عامه در ابتدا چند محقّق بطور انفرادی مطالعاتی انجام دادند. نخست باید از علی اکبر دهخدا نام برد و از کار پر ارزش او درباره ضرب المثل های فارسی، *امثال و حکم*، و سپس از صادق هدایت که روش علمی تحقیق در فرهنگ عامه را به ایرانیان نشان داد (البته باید از آثارهانری ماسه که راهنمای هدایت بود نیز یاد کرد). و آن گاه از صبحی مهتدی که مجموعه ای از افسانه های ایرانی فراهم آورد و سرانجام از انجوی شیرازی در زمینه قصه های ایرانی و محمد جعفر محجوب درباره داستان های عامیانهٔ مکتوب.

محقّقان قسمت فرهنگ عامهٔ وزارت فرهنگ و هنر[۱۴] در سال های ۱۳۳۹ (۱۹۶۰) و ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) به مطالعه درباره روستاها و ایلات ایران پرداختند و نیز به قصد تحقیق درباره گویش ها، آداب و رسوم، پوشاک و دیگر ویژگی های ایلات و روستائیان ایران در کوه و دشت به راه افتادند و هرجا نشانه ای از زندگی در دوره‌های دور ونزدیک به‌جای مانده بود از کاروانسرا، رباط، گورستان، قدمگاه، قلعه و امامزاده گرفته تا آستانه، بازار، آسیاب، و آتشگاه و مانند آن ها مطالعه کردند. حاصل برخی از این مطالعات درمجلهٔ هنر و مردم و یا به صورت جداگانه انتشار یافت.

در دههٔ ۱۹۴۰ (۱۹۶۰)، دبیرخانهٔ شورایعالی فرهنگ در تعقیب هدف‌های شورا ـکه عبارت بود از کمک به فعالیت های فرهنگی و تدوین سیاست فرهنگی کشورـ گروهی از متخصصین علوم اجتماعی را به کار تحقیق در بارهٔ این مسائل گماشت[۱۵] تا با کمک یونسکو این کار را به انجام رساند. این گروه مطالعاتی در بارهٔ تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات فرهنگی انجام داد. نتایج این بررسی‌ها درگزارش های متعدد و نیز طی مقالاتی در مجله **فرهنگ و زندگی** منتشر شد. این نخستین باری بود که در ایران فرهنگ ـبه به معنای مردم شناختی آن بلکه به عنوان مظهرعالی اندیشه و هنر انسانیـ و چگونگی عرصهٔ آن به مردم مورد بررسی قرار می‌گرفت. شایدبتوان گفت که ایران یکی از چند کشور معدود جهان در آن زمان به شمار می‌رفت که به این مهم توجه کرده‌بود.

موسسات و یا بخش های تحقیقاتی وابسته به سازمان های دولتی مانند پژوهشکدهٔ علوم ارتباطی (وابسته به سازمان تلویزیون ملّی ایران) و یا بخش های

تحقیقاتی وابسته به سازمان ها و وزارتخانه هایی مانند سازمان برنامه، سازمان آمار ایران، وزارت کشاورزی، وزارت بهداری، وزارت کار نیز در زمینهٔ مسائل اجتماعی ایران به تحقیق و مطالعه مشغول بودند

تأملی در وضع اجتماعی و گرایش های فکری

در نخستین بخش این نوشته درباره آموزش علوم اجتماعی و نیز درباره مطالعات و تحقیقات اجتماعی در زمینه ساختارها و مسائل اجتماعی ایران سخن گفتیم و مخصوصاً چگونگی تحقیقاتی را که با روش های جدید و به صورت گروهی و درسطحی وسیع انجام می‌گرفت نشان دادیم اینک جای آن دارد که به وضع اقتصادی و اجتماعی و فضای فکری جامعه ایران درآن دوره اشاره کنیم و رابطه میان اهداف این نوع تحقیقات را با گرایش‌های فکری و روش‌های مطالعاتی گروههای روشنفکری آن زمان مطرح کنیم

در این دوران بیست‌ساله (۱۳۵۷-۱۳۳۷)، جامعهٔ ایران ازلحاظ اقتصادی و اجتماعی رو به توسعه رفت بدون آنکه به ابعاد سیاسی و فرهنگی این توسعه توجه لازم و کافی شود هرچند سه گانگی سیستم های معیشتی روستائی، ایلی و شهری حفظ شد امّا در نتیجهٔ شهرنشینی سریع و تحولات روستاها، گروه‌های تازه ای که به‌شهری بودند و نه‌کاملاً روستائی پدیدار شدند و حومه نشین و حاشیه‌نشین شهرهای بزرگ‌گردیدند در سوی دیگر، عشایری بودند که نظام معیشتی خود را به ده برده بودند و طبقهٔ فقیری از منشاء روستائی که در شهرها زندگی روزمرّه را به سختی می گذراندند.

جدائی میان شهر و ده بسیار بود و بر جدائی میان مردم شهرنشین نیز-به خاطر تفاوت درآمدهای فردی، وضع سواد و مانند آنها- روز بروز افزوده می شد. طبقات متوسط رو به افزایش بودند و بویژه کارمندان بخش عمومی و خصوصی. پیدائی طبقات متوسط جدید که عنوان «روشنفکران حرفه ای و اداری» به آنها داده شد از رویدادهای مهم این دوره است با پیدایش و رشد این طبقات متوسط -مرکّب از مدیران و کارمندان دولت، معلمان و صاحبان مشاغل آزاد- طبقات متوسط قدیمی، که از تجار و اصناف بازار و یا روحانیون و کارمندان سنتی دولت بودند، نقش خود را در اداره مملکت از دست دادند.

در این دوره، جامعهٔ شهرنشین ایران پذیرفت که زنان در خارج از خانه در امور تولیدی، اداری و بازرگانی فعالیت داشته باشند و در برابر این کار مزدی دریافت کنند که به درآمد خانواده مدد رساند بدینسان، استقلال مالی زن اجازه

می داد که جای تازه‌ای درخانواده و جامعه به‌دست آورد و در تصمیم‌گیری‌های مهم خانوادگی و اجتماعی و سیاسی شرکت کند. مشارکت بیشتر زنان در امور اجتماعی و سیاسی قابل توجه بود. بالا رفتن میزان تحصیلات زنان و دسترسی آنان به تخصص های بالا موجب شد که به مشاغلی چون طبابت و وکالت دادگستری و استادی دانشگاه راه یابند و به مناصب دولتی مهم برسند.

دگرگونی خانواده نیز آرام وکُند امّا مستّمر و قاطع بود و بیش ازهمه درروابط زن و مرد به چشم می خورد. از خصوصیات این جامعه همزیستی انواع خانواده ها در محیط شهری و پدیدار شدن شکل های برزخی میان خانواده سنتی و خانواده به‌شکل غربی بود. بزرگترین نشانه این دگرگونی ازهم‌گسیختگی گروه بزرگ خویشاوندی و پیدائی انواع خانواده های‌هسته ای وکوچکی است که درعین جستجوی استقلال هنوز عملاً تحت تسلط شبکه های خویشاوندی اند.

ساخت های اجتماعی روستاها نیز درطول زمان و خصوصاً پس از اجرای اصلاحات ارضی دگرگون شد. هدف این اصلاحات ایجاد یک طبقهٔ "دهقان-مالک" بود امّا نتایج این اصلاحات چنان نبود که همه روستائیان صاحب زمین شوند. تنهاگروهی از آنها زمینی به دست آوردند و یا در شرکت های سهامی زراعی مشارکت کردند. دیگران به صورت کارگر کشاورزی درآمدند شرکت‌های تعاونی نیز با شتابی که در تأسیس آنها صورت گرفته بود کارآئی لازم را به دست نیاوردند و در نتیجه آن گروه بی زمین به شهرها روی آوردند

درجامعه شهری و درکنار گروههای مختلفی که بدانها اشارت رفت نخبگان فرهنگی و روشنفکرانی قرارداشتند که با آگاهی به اوضاع و احوال زمان و مکان مسئولیتی برای خود در راهبری جامعه قائل بودند و بسان همه روشنفکران جهان دچار نگرانی ها، دلهره ها و سرخوردگی ها. این گروه از روشنفکران از یک سو سخن مشترکی با نخبگان تکنوکراتی که کارگزاران توسعه مملکت بودند نداشتند و، از سوی دیگر، در برج عاج خود از توده های مردم نیز جدا بودند.

رویهم رفته باید گفت در دو دههٔ مورد بحث دو جریان موازی در جامعه ایران به چشم می خورد. از یک سو، توسعه آمرانه و سیاست نوسازی شتابزده دولت با بهره‌گیری از افزایش درآمد نفت و، ازسوی دیگر، جریانی که این تغییرات را نمی پذیرفت و با این نوسازی به مبارزه برخاست.

* * *

در سال های ۱۳۵۷-۱۳۳۷، در زمینه تجزیه و تحلیل جامعه ایران و مسائل آن و هم چنین درباره برخورد با تمدن غرب و موضوع توسعه اقتصادی گرایش های فکری گوناگونی وجود داشت از مارکسیستی و جهان سومی و هایدگری گرفته تا اسلام گرا و تکنوکراتیک.[۱۶]

هواداران گرایش مارکسیستی چون گذشته برای شناخت و درک جامعهٔ ایران به روش‌های شناخته شدهٔ مارکسیستی توسل می جستند و از مفاهیم "استبداد شرقی" "جوامع هیدرولیک" و شیوهٔ تولید آسیائی، استفاده می کردند و گاهی نیز از مفاهیم تازه تری چون "وابستگی" برخی که معتقد بودند مقولات جامعهٔ غربی درمورد جوامع آسیائی و افریقائی مصداقی نمی تواند داشت سرگردان شدند. امّا، نظریهٔ رسمی محققّان و نظریه پردازان شوروی همچنان برآن بود که کشورهای جهان در سیر پیشرفت خود مراحل یکسانی‌را می‌پیمایند و ممالک شرقی نیز علی‌رغم ویژگی‌های خود طبق نظام تاریخی که ذاتی جامعهٔ بشری است تکامل می یابند از همین رو، بخش هائی از تاریخ ایران توسط محققّان شوروی و یا ایرانی با تکیه بر این گرایش نوشته شد.[۱۷]

با این همه، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ چپ گرایان نظریهٔ حاضر و آماده‌ای برای به کار بستن در اوضاع و احوال ویژهٔ ایران نداشتند. حزب توده هم‌چنان به منابع شوروی چشم‌دوخته بود و گروهی دیگر نیز با توجه به اندیشهٔ مائوتسهٔ تونگ و تحولاتی که درسیاست و اقتصاد ایران پدید آمده بود تحلیل هائی را مطرح می‌کردند که در آن ها راه حل معطوف به انقلاب دموکراتیک، جنگ توده ای طولانی و محاصره شهرها از طریق روستاها بود. در همین زمینه، دراین سال‌ها از سوی کسانی که به‌جنبش های چریکی نزدیک بودند رسالاتی منتشر شد که از لحاظ نوع تجزیه و تحلیل جامعهٔ ایران تازگی داشت.[۱۸]

گرایش‌دیگر در میان روشنفکران این دوران گرایش کسانی بود که بدون احساس نیاز به شناختن جامعهٔ ایران، و یا به‌گمان آنکه آن را می‌شناسند، همه مسائل را ناشی از برخورد با تمدن غرب و سیاست حاکمانی می‌دانستند که ازاین تمدن پیروی می‌کردند. این گروه را غرب ستیز و تجدد ستیز خوانده‌اند و نوع مطالعاتشان را نوعی "شرق شناسی وارونه". محقّقی دراین باره می نویسد:

. . . این دگرشناسی و خودشناسی در میان اندیشمندان ما با توسّل به همان ابزار و مفاهیم اندیشهٔ غربیان و یا مطالعات شرقشناسان صورت می پذیرد برای اثبات بحران غرب و ازخودبیگانگی انسان غربی بارها به کتاب انحطاط غرب از اسوالد اشپنگلر و یا نوشته های

آندره مالرو، آلبر کامو، هربرت مارکوزه، آرنولد توین بی، ارنست یونگر و هایدگر اشاره می‌کنند، و برای نشان دادن جلال و عظمت گذشتهٔ ایران و اسلام نیز به نوشته های ادوارد براون، فیتزجرالد، هانری کربن، گیب، لویی ماسینیون و پژوهش های باستان شناسان غربی دربارهٔ کتیبه‌های بیستون و ویرانه های تخت جمشید روی می آورند. درتوجیه کار نخست می‌گویند که اینان خود از درون سنّت اندیشهٔ غرب بیرون آمده اند و از این رو به کم و کاستی های آن بیش ازما آگاهند، و در توجیه آن کار دوم استدلال می کنند که نمی توان منکر دانش و دقت علمی و روح پژوهشگر این اندیشمندان شد. از صفات خدایی و ملکوتی "شرق مادر" و نخشش‌های فکری بسیار آن به مغرب‌زمین سخن می‌رانند، اما درعمل دل‌باختهٔ دستاوردهای بی‌شمار غرب‌اند. از قدمت حجره ها و مدارس قدیم ایران یاد می کنند ولی مدارک علمی سوربن وکمبریج و هاروارد را چیزی دیگر می‌دانند. به عبارت دیگر، شرق‌شناسی وارونه، برخلاف ادعای آن، برنیاد جداگانه‌ای از اندیشه متکی نیست، بلکه بنیاد آن بر همان مفاهیمی است که از دانش مدرن آموخته است.[19]

فهرست روشنفکرانی که در این زمینه ها رساله و مقاله نوشتند بدون آنکه نیازی به مطالعه و تتبع قبلی احساس کنند طوماری بلند را تشکیل می دهد. گروهی از آنان، که بیشتر از انشعابیون نیروی سوّمی بودند، به سوسیالیسمی ملی‌گرا تمایل داشتند و گروهی جهان سومی بودند که بعداً یا "هایدگری" شدند و یا اسلام گرا. همه برای دردهای جامعهٔ ایران نسخه نوشتند در ترویج بازگشت به گذشته، بازگشت به خود، بازگشت به کلیت اسلامی و حتی بازگشت به روستا و طبیعت. در دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، اندیشهٔ ترقّی و شوق تأسیس جامعه ای مدرن وجه مشترک تفکّر روشنفکران بود امّا از سال های دههٔ ۱۳۴۰ به بعد دوران "بازگشت" آغاز شد با نوعی فرهنگ سیاسی و نظام ارزشی درضدّیت با غرب و با تجددخواهی، نوعی فرهنگ رمانتیک که ماجرای فرار از شهرها و بازگشت به روستا در آلمان را به یاد می‌آورد.

روشنفکران برای مبارزه با غرب‌زدگی به‌فکر زنده‌کردن سنت های روستائی افتادند. صمد بهرنگی به همه جنبه های روستا و روستانشینی جنبهٔ آرمانی داد و آنرا در تقابل با شهر بزرگ و پایتخت نشینی نشاند. درآثار آل احمد تمام قدرت کلام رمانتیک به کار گرفته شد تا ماشین و شهرنشینی سمبل هجوم غرب و تمام بدی ها شناسانده شود. تک نگاری روستاهائی که زندگی آرام وصفای سنّتی خود را از دست داده بودند معمول شد. به گفتهٔ نویسنده ای این تک نگاری‌ها خود نوعی "مکاشفهٔ روستائی" بود.[20] رمانتیزه کردن گذشته، اسطوره‌سازی از گذشته و کشف و تجدید حیات مفاهیم و روابط سنّتی سبب قوّت دین شد و

گرایش های اسلامی درمباحث و مطالعات اجتماعی جایی ویژه یافت وعده ای از نویسندگان با اتکاء به تفکر ضد تجدد درجامعه، زمینه را برای تاسیس نوعی جامعه شناسی اسلامی و جستجوی راه حل های اسلامی برای مسائل اجتماعی فراهم آوردند. علی شریعتی، مرتضی مطهری، و جلال آل احمد، برپایهٔ برخی از آثارش، در زمرهٔ این گروه از نویسندگان بودند.

درهمان حال که پیروان گرایش‌های یاد شده در بالا در بحث تمام ناشدنی "بازگشت به خود" و یا "رهائی" از خود بودند گروه تکنوکرات های اقتصاددان و برنامه ریز برنامه های پنجساله توسعهٔ اقتصادی ایران را طرح ریزی و اجرا می‌کردند. زمینه های اصلی برنامه عمرانی از جمله عبارت بود از کشاورزی، صنایع، معادن، ارتباطات و امور اجتماعی، آموزش و بهداشت. دفتر اقتصادی سازمان برنامه مامور تهیهٔ این برنامه ها بود و هیأت مشاوران دانشگاه هاروارد (Harvard Advisory Group) درسال های نخست برنامه ریزی در این دفتر با ایرانیان متخصص که جملگی از آمریکا آمده بودند همکاری می‌کردند. هدف "رشد" اقتصادی بود و سرمایه‌گزاری‌ها بیشتر متمرکز بر کشاورزی و سدسازی و راه و صنایع. به امور اجتماعی و رفاه و فرهنگ تنها اشاره ای می‌شد. گرایش اقتصاد محض حکمفرما بود و بر علوم اجتماعی به‌معنای اخص کلمه، و در نتیجه به مسئلهٔ "توسعه"، اهمیتی داده نمی‌شد.

* * *

در سال های پس از جنگ بین الملل دوّم "نظریهٔ مدرنیزاسیون" به عنوان یک مُدل اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی برای توسعه، طرفداران بسیار پیدا کرد. درآن زمان چند اصل کلی مورد قبول غالب اقتصاد دانان بود و این نظریه با آن اصول هماهنگی داشت. نخست آنکه براساس برداشت تک خطی از تاریخ فرض برآن بود که همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحلی بگذرند که کشورهای پیشرفته طی کرده بودند و با همان اهداف . دوّم آنکه حاصل چنین روندی نیل به ویژگی هایی است که سازندهٔ جوامع پیشرفته بوده اند مانند روحیهٔ ابتکار و نوآوری، جستجوی سود، نیل به موفقیت شخصی در امور، اعتقاد به دموکراسی و اعتقاد به جدائی دین از حکومت. و سوّم اعتقاد به کاربرد صحیح ابزار سیاست اقتصادی که لزوماً جوامع را به این اهداف خواهد رساند.

نظریه مدرنیزاسیون دیدی دو قطبی نسبت به جهان دارد و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می دهد و بی آنکه تعریف جامعی ارائه دهد جوامع

غربی را مدرن می شناسد و جوامع جهان سوم را پای بند سنّت معرفی می کند. طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می کنند. این موانع از جمله عبارت‌اند از وجود نهادها و نظام های ارزشی کهن، افزایش شتابان جمعیت، عدم کارآئی دستگاه‌ها، عدم مشارکت مردم در امور، و وجود اعتقادات خاص. بدینسان، نظریهٔ مدرنیزاسیون درجستجوی "دلایل درونی" برای توجیه عقب ماندگی است. دانیل لرنر، جامعه شناس آمریکایی از هواداران این نظریه بود و نوشته های او در آن زمان شهرت بسیار یافت. همزمان با او راستو، اقتصاد دان امریکائی، نیز نظریهٔ خود را ارائه داد. به عقیده او "رشد" حاصل گذار از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی و سرانجام نیل به "جامعهٔ فراوانی" است. به عقیدهٔ او در فرآیند رشد پنج مرحله می توان تشخیص داد: جامعهٔ سنّتی، مرحلهٔ پیش از خیز اقتصادی، مرحلهٔ خیز اقتصادی، مرحلهٔ کمال و مرحلهٔ مصرف عام. در نظر راستو این پنج مرحله بسان پنج ایستگاه راه آهن‌اند که قطار توسعه ناگزیر باید از آنها بگذرد و البته مرحلهٔ "خیز" مهم ترین این مراحل است. این نظریه درعین حال به عنوان یک تئوری تغییر اجتماعی، یک تئوری عمومی تاریخ دوران های جدید عرضه شد.[۲۱]

درهمین دوران، و در برابر نظریهٔ "مدرنیزاسیون" و به عنوان عکس العملی به آن، "نظریهٔ وابستگی" مطرح شد. این نظریه نیز دیدگاهی دوقطبی دارد کشورهای صنعتی، "مرکز" را تشکیل می‌دهند و کشورهای غیرصنعتی "پیرامون" را. مرکز پیرامون را به سود خود استثمار می کند و تا زمانی که تسلط خود را حفظ کند کشورهای پیرامون به سختی خواهند توانست توسعه ای مستقل داشته باشند. امّا در این نظریه، برخلاف نظریهٔ قبلی، موانع درونی مانع توسعه نیستند و تأخّر رشد اقتصادی کشورهای جهان سوم ارتباطی با ویژگی های سنتی و نهادها و نظام‌های آموزشی آن‌ها ندارد بلکه ناشی از روابط استعماری مرکز با پیرامون است و بنابراین توسعه نیافتگی را باید ناشی از "موانع برونی" دانست.

در آن دوران، اکثر کشورهای درحال توسعه، بدون آنکه صریحاً اعلام کنند، برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی خود را براساس نظریه مدرنیزاسیون بنا نهادند و رشد اقتصادی هدف قرارگرفت، یعنی رشدکمّی که حاصلش بالارفتن درآمد ملّی بود، به این امیدکه این رشد تحوّل کیفی جامعه را در پی داشته باشد. ولی همواره چنین نشد و این گونه رشد به افزایش نابرابری درآمدها انجامید. همانگونه که اشاره کردیم، برنامه ریزان ایران نیز کم و بیش به این نظریه گرایش داشتند و بنابراین طرز تفکّر آنها با اهداف محقّقان موسسه مطالعات اجتماعی متفاوت بود.

درگیرو دار این گرایش ها و بحث ها و در چنین جوّ فکری، پژوهش دربارهٔ جامعهٔ ایران از سال ۱۹۵۸ در مؤسسه مطالعات اجتماعی آغاز شد و ادامه یافت. با این‌که محقّقان هریک عقاید سیاسی و ایدئولوژی های خاص خود را داشتند، و برخی از آنها در مبارزات سیاسی نیز شرکت می کردند، امّا بی آنکه بر زبان آورند در ضرورت نیامیختن علم و سیاست هم رأی بودند. عقاید متفاوت بود امّا شور و شوق تحقیق آنها را به‌هم پیوند می داد. فرصت آن نشد که مؤسسه پایگاهی برای یک مکتب تفکر شود، امّا این امکان فراهم شد که جماعتی به سوی تفکّر دربارهٔ واقعیت های اجتماعی رو آورند و با روش های علمی هدف خویش را تعقیب کنند. شاید بتوان گفت که جملگی محقّقان مؤسسه به چند اصل معتقد بودند. یکم، لزوم شناخت جامعهٔ ایران از طریق مطالعهٔ مستقیم با بهره‌گیری از روش های علوم اجتماعی. دوم، استفاده از نتایج این تحقیقات برای کمک به توسعه و مدرنیزاسیون ایران. سوم، اعتقاد به علوم اجتماعی بدون پیروی کورکورانه از همه روش های این علوم در مطالعهٔ جامعهٔ ایران.

محقّقان مؤسسه در عین حال علاقمند به دنبال کردن تحولات تئوریک نظریهٔ توسعه بودند. درآغاز سال های دههٔ ۱۳۵۰ نظریهٔ "توسعه درون زا" مطرح شد، به معنای فراهم آوردن وسایل رفاه جامعه از طریق تشخیص نیازهای واقعی آن و استفاده از قابلیت های خلاقه مردم و بهره گیری از علم و فن جدید. توسعهٔ درون زا توسعه ای است خودمدار امّا این به معنای بازگشت به گذشته و یا عزلت و انزوا درجهان امروز نیست بلکه مفهوم آن تکیه به خود و تطبیق تجربیات دیگران با تجربیات فرهنگ خودی است.

محقّقان مؤسسه همواره بُعد فرهنگی مسائل را درنظر داشتند و از دههٔ ۱۳۴۰ به بعد، که اندک اندک جامعه شناسی دینامیک ژرژبالاندیه مطرح شد، آگاهانه و یا درعمل معتقد شدند که جوامع تحت تأثیر روابط خود با جوامع دیگراند. بنابراین، باید دینامیک درون و برون جوامع و روابط متقابل آنها را شناخت و تنها به بررسی تضادی ساده میان جامعهٔ سنتی و جامعهٔ مدرن قناعت نکرد. در هر مورد خاص باید پی برد که چگونه نظام سنّتی، بی آن که موجودیت خود را از دست دهد، تحوّل می یابد. چنین طرز تفکری هم از ذهنیت کسانی که هنوز به نظریهٔ دو قطبی اعتقاد داشتند بسیار دور بود و هم از قالب‌فکری آنان که توسعه‌را توطئه‌ای غربی می‌دانستند و مبلّغ نوعی "فن‌هراسی" (technophobie) بودند. همان گونه که انتظار می رفت کسانی به انتقاد از روش کار مدیرتان و محقّقان علوم اجتماعی دانشگاهی پرداختند و، اگر از آنچه جنبهٔ

شخصی داشت بگذریم، سخنشان این بود که «در ایران علوم اجتماعی دنباله روی نمونه‌های غربی است و علوم غربی هم در خدمت استعمار.» بدیهی است که گرچه چنین سخنی ناشی از ناآگاهی گوینده است امّا به طور غیرمستقیم مسئله ای را مطرح می کند که شایستهٔ بحث و گفتگو است و آن موضوع تطبیق علوم اجتماعی غربی است با وضع اجتماعی و فرهنگی جوامع گوناگون غیرغربی

علوم اجتماعی و گوناگونی فرهنگ ها

علوم اجتماعی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در اروپای غربی ریشه دواند و سپس در نیمهٔ اول قرن بیستم در همانجا و نیز درآمریکای شمالی توسعه یافت. در سال های پس از جنگ بین المللی دوم و آغاز دوران توسعه در کشورهای جهان سوّم توقع آن بود که این علوم به کار کشورهای جهان سوم نیز بیآید و آنها رآ در راه توسعه یاری کند امّا، دربرخی موارد برنامه ریزی های توسعه که با روش های این علوم فراهم شده بود دچار شکست شد. علوم اجتماعی استوار بر تمکر اروپائی و واقعیت های اجتماعی این قاره امکان تطبیق با تمدن های دیگر را نیافت و حتی ممالک متحده امریکای شمالی تنها با اختراع و ابتکار روش های تازه و جهت‌گیری های خاص خود توانست این علوم را با واقعیت های جامعهٔ امریکائی تطبیق دهد.

درکشورهای جهان سوّم این علوم عامل وابستگی و ایجاد از خودبیگانگی شناخته شد وخصوصاً "مردم شناسی" در کنار "شرق شناسی" و "افریقا شناسی" یعنی دانش‌های "استعماری" قرار گرفت و حتّی از "اسارت ذهنی" جامعه شناسان جهان سوّم سخن به میان آمد و گفته شد که این "ذهن اسیر" قدرت خلاّقه برای طرح مسائل اساسی ندارد، جامعه خود را نمی شناسد و کار او محدود است به گردآوری داده‌ها وتفسیرمقدماتی آن‌ها،یعنی درواقع یک نوع "حسابداری اجتماعی"[۲۲] چنین مباحثی نه تنها از طرف مخالفین غرب مطرح می شد بلکه گروهی از روشنفکران نیز چنین میندیشیدند و دولت ها نیز که میانهٔ خوبی با این علوم نداشتند، جامعه شناسان را مزاحم خود می شناختند.

بنابراین، اندک اندک این پرسش مطرح شد که در برابر ناتوانی، و یا لااقل ناتوانی نسبی، این علوم در تجزیه و تحلیل جوامع در حال توسعه چه باید کرد؟ گروهی معتقد بودند که هر جامعه ای باید به فراخور حال خود در پایه ریزی علوم اجتماعی ملّی بکوشد و تقلید صرف و انتقال علوم اجتماعی غربی به جوامع دیگر حاصلی ندارد. امّا جماعتی دیگر، به درستی، اعتقاد داشتند که علم مطلق

است و بنابراین نمی توان از جامعه شناسی های ملّی مختلف سخن گفت و در فکر بنیان گزاری جامعه‌شناسی هندی و عرب و اسلامی و غیره بود. آنچه می‌توان پذیرفت آنست که جامعه‌شناسان در هرجامعه‌ای "ممیّزات" جامعهٔ خود را بشناسند، به فرهنگ ملّی ارج نهند و در صدد تطبیق علوم اجتماعی با شرایط خاص جامعه خود باشند. این ممیزّات ممکن است برداشت خاص جامعه ای از مفهوم زمان و مکان باشد و یا شیوهٔ بهره برداری درکشاورزی و مانند آن ها. به سخن دیگر، باید در پی تلفیقی (synthese) میان "درون" و "بیرون" بود وگرنه پایه ریزی علوم اجتماعی متعدد و یا علوم اجتماعی جهان سومی بار هم موجب جدائی دو جهان خواهد شد و شکل نوعی استعمار جدید را به خود خواهد گرفت

با قبول اصل مطلق بودن علوم اجتماعی، باید بر تجربهٔ تاریخی و خصوصیات فرهنگی هرجامعه ای نیز توجه کنیم، نیازها را بشناسیم و از جهت گیری های تازه بیم نداشته باشیم از این طریق است که جامعه شناسان جهان سوم می‌توانند نقش مهمی در تکمیل و توسعهٔ علوم اجتماعی داشته باشند حتّی قرائت تازه ای از نظریه های علوم اجتماعی نیز کار درست و لازمی است پیدائی علمی تازه را، که تلفیقی میان جامعه شناسی و مردم نگاری (ethno-sociologie) است، و یا توجه یونسکو به موضوع علوم اجتماعی منطقه ای را، باید از جمله گام‌هایی دانست که در این راه برداشته شده است.

هنگامی که گفته می شود علوم اجتماعی موجود غربی و استعماری است آیا مراد آنست که باید یک جامعه شناسی و یا مردم شناسی ایرانی به‌وجود آورد؟ به‌گمان من همان گونه که جامعه شناسی عرب و هندی و اسلامی پایه و اساسی ندارد جامعه شناسی ایرانی نیز خیالی واهی بیش نیست. برخی از اندیشمندان عرب برآنند که چون ابن خلدون در چند قرن قبل **مقدمه** را نوشته است بنابراین جامعه شناسی عرب وجود دارد و یا بعضی از ایرانیان معتقدند که چون ابوریحان بیرونی هزار سال پیش کتاب ***تحقیق ماللهند*** را دربارهٔ جامعهٔ هند تألیف کرده است بنابراین مردم شناسی ایرانی سابقه ای هزارساله دارد.

با این همه، تاکید براین نکته ضروری است که با ژرف نگری در فرهنگ و تاریخ خود می‌توانیم بعضی تعاریف، مفاهیم و مقولات را که در نهادهای اجتماعی و یا اندیشهٔ تاریخی ما ریشه دارند بیابیم و در تجزیه و تحلیل جامعه امروزی ایران از آنها بهره گیریم. به عنوان نمونه، عرب ها توانسته اند مفاهیمی چون "بدویّت" "حضارت"، "عصبیّت" و "علم عمران" را از **مقدمه** ابن خلدون بگیرند و در مباحث امروزی خود به‌کار برند و یا با بهره‌گیری از مفاهیم "اصالت" و "تلفیق"

و یا" نسب و حسب" و "اصل و فصل" و مانند آنها بحث خود دربارهٔ هویت و رابطه با تمدن غرب را بارورتر کنند. همین شیوه در بحث مفصلی که در بارهٔ سنّت وجود دارد به کار برده،شده. برخی از فلاسفهٔ عرب چون الجابری[۲۳] دوگانگی میان سنّت و تجدّد را قبول ندارند و در جستجوی راه حلّ فلسفی و بی‌سابقه‌ای از مدرنیتهٔ غرب برآمده اند. در این زمینه، ما نیز می توانیم از گنجینهٔ "اجتماعیات" و "اخلاقیات" خود مدد گیریم. مراد از اجتماعیات مجموعهٔ اطلاعاتی است که در طول قرون و از طریق منابع کتبی در دسترس ما قرار گرفته است از قبیل متون ادبی و تاریخی و کتاب های اخلاق و سیاست و یا دیوان شعرا و یا اسناد پراکندهٔ تاریخ اجتماعی چون قباله ها، فرمان ها، وقف‌نامه ها، فتّوت نامه ها و یا منابع شفاهی فرهنگ عامه. این منابع، از جمله تاریخ و جغرافی‌های محلی، گاه درباره چگونگی زندگی در گذشته اطلاعاتی می دهند و گاه ما را از ساختارها و نهادهائی که هنوز کم و بیش زنده‌اند، از قبیل ازدواج، خانواده و حکومت آگاه می کنند. به موازات اجتماعیات "اخلاقیات" نیز جای ارزنده ای دارد. اخلاقیات در دوران پیش از اسلام و قرون اولیهٔ اسلامی تحت عنوان پند و اندرز و حکایت و حکمت و نصیحت آمده است و به ویژه در کتب اخلاق و یا دیوان شاعران بزرگ ایران به چشم می خورد.

فوشه کور، استاد ایرانشناس فرانسوی، این منابع را به سه‌دسته تقسیم کرده است. اندرزنامه ها؛ رسالات اخلاقی سنّتی، همانند *اخلاق ناصری* یا *کیمیای سعادت*؛ و بالاخره آنچه را که مرآت الامرا خوانده اند یعنی رسالاتی که با خواندن آن امیر بداند چگونه مملکتداری‌کند، حکومت درست کدام است و خصوصاً معنای عدالت چیست، مانند *سیاست نامه* یا *قابوسنامه*[۲۴] «به هرحال، دراین اندرزنامه ها به همه امور اخلاقی، خواه فردی و خواه اجتماعی، و حتی به وظایفی که هردسته از پیشه‌وران و دبیران و کارگزاران دولتی و سپاهیان و پادشاهان و وزیران و ندیمانشان دارند توجه شده است.»[۲۵] وهمچنین به همه آداب زندگی فرد، حتّی به آداب جامه‌پوشیدن و شراب خوردن و نکاح کردن و گرمابه رفتن او. درچنین منابعی است که به متون پُرمایه ای در زمینه حکمت عملی و زمینه های اصلی آن یعنی اخلاق شخصی، تدبیر منزل و سیاست مُدُن برمی‌خوریم. بدینسان، گاه اجتماعیات و اخلاقیات ایرانی درهم می آمیزد و مظاهر اوضاع اجتماعی در طول زمان با "ارزش های برتر" جامعه و دستورات اخلاقی در ارتباط قرار می‌گیرد.

راه دیگر برای آگاهی از برخی ساختارها و نهادهای کهن و درعین حال زندهٔ جامعه ـ مانند "بنه" و "نسق" و "آواره" (نوعی تعاون روستائی در تولید و

توزیع شیر) و تشکیلات صنعی و نظام خویشاوندی- مطالعهٔ مستقیم شهر و روستا و ایل براساس روش های علوم اجتماعی جدید است. اهمیت شناخت اجتماعیات تنها در تهیهٔ تاریخ تحول اجتماعی و سیر اندیشهٔ اجتماعی در ایران نهفته نیست. بلکه، برای تطبیق علوم اجتماعی جدید با واقعیات فرهنگی ایران نیز می‌توان از اجتماعیات بهره گرفت و با یاری آن جامعهٔ امروز را تجزیه و تحلیل کرد و بدینسان به علوم اجتماعی بُعد فرهنگ ایرانی داد. به سخن دیگر، باید آنچه را ابوریحان بیرونی "میترات" یک جامعه می داند بشناسیم و سپس قرائت تازه ای از تفکر و سنّت خود عرضه کنیم.

لزوم توجه به حوزهٔ فرهنگی وسیعی نیز که جامعهٔ ما را در برگرفته است نباید از نظرها دورشود. این حوزه فرهنگی که همه سرزمین های میان رود نیل و رود سند را در بر می‌گیرد و شامل سه "فضای فرهنگی" ایرانی و ترک و عرب است از قرن هیجدهم در برخورد با تمدن غرب بوده. جوامع ترک و عرب پیش از ایران با تجدّد غرب و اندیشهٔ اجتماعی آن آشنا شده اند. جامعه شناسان و فلاسفه آنها زودتر و جدّی تر از ما به شناختن تمدن غرب همّت گماشته اند و، در جستجوی تلفیقی میان فرهنگ خود و آن تمدن، با ژرف نگری به مطالعهٔ فرهنگ خود پرداخته اند. ما از تجربه های این ملل بی نیاز نیستیم و "گفتگوئی" میان ما و آنها، همانگونه که در گذشته وجود داشته است، بسیار مغتنم خواهد بود.

بهتر آن که سخن را با نوشته ای از حمید عنایت در همین زمینه به پایان برم:

یکی از کمبودهای اساسی محیط فکری ما در ظرف نیم قرن اخیر، بی خبری از جریان های فکری کشور های همسایه است. در بیست سال اخیر در ایران، از تاثیر فرهنگ غرب بر فرهنگ ملّی و غربزدگی ایرانیان سخن بسیار گفته شده است. ولی چیزی که در پژوهش‌های نویسندگان ما اغلب ناگفته مانده آزموده های ملّت هائی بوده است که وضعی همانند ما در گذشته نزدیک داشته اند و زودتر از ما با فرهنگ غرب ارتباط پیدا کردند و در پاره ای موارد نیز مبانی آن را با دیدی انتقادی تر از ما دریافتند. آگاهی از داوری های نویسندگان این ملت ها در زمینهٔ تمدن و فرهنگ غرب. می تواند دست‌کم معیار واقع بینانه تری در بحث ها به‌دست ما دهد تا بازگوئی سخنان اشپنگلر و توین‌بی و هایدگر و مارکوزه و جز اینان . . . غربزدگی نه در ترجمهٔ درست آثار بزرگ فرهنگ غربی بلکه درآشنائی ناقص با آنها و تقلید دزدانه از سرمشق های فکری غرب با "برچسب" ملّی در چاره اندیشی های سیاسی و اجتماعی است.[۲۵]

پانوشت ها:

۱. درباۀ پیشگامان مباحث اجتماعی نخست باید به ملکم خان اشاره کرد که برای اولین بار از برخورد با تمدن غرب و لزوم اخذ آن سخن گفت و راه اصلاحات حکومتی و اجتماعی را نشان داد دیگر فتحعلی آخوندزاده است که به بحثی مفصل دربارۀ پرتستانتیسم اسلامی و نیز مسئلۀ زن و زناشوئی در اسلام پرداخت و پس از او طالبوف که در آثارش از علم و تربیت در غرب بحث کرد و کوشید تا علم جدید را به صورت ساده ای به ایرانیان بشناساند میرزا آقاخان کرمانی نیز که با آثار ژان ژاک روسو و منتسکیو و اگوست کنت و شاید هم لاک و هابز آشنائی داشته در آثار خود در زمینۀ تحولات اجتماعی، سوسیالیسم، ناسیونالیسم ایرانی به بحثی گسترده پرداخت

۲ در زمینۀ آشنا کردن گروه های وسیع تری از مردم به مباحث اجتماعی و اصطلاحات و تعاریف مربوط به آن‌ها، روزنامه‌ها و مجلاتی از قبیل *ایران نو*، *صوراسرافیل*، *قانون* (لندن) *حبل المتین* (کلکته)، *اختر* و *شمس* و *سروش* (اسلامبول) *چهره نما* و *پرورش* و *حکمت* (قاهره) و بالاخره مجلات *کاوه* *ایرانشهر* و *نامه فرنگستان* *علم وهنر* (برلن)، نقشی عمده داشتند این نشریه ها بیشتر به همت بازرگانان در شهرهای بزرگ ایران پخش می شدند

۳ ن ک به باریل بیکی‌تیس، «مضامین اجتماعی در ادب جدید ایران» ترجمه جلال ستاری، *آینده*، سال هشتم، شماره دهم از پیشگامان ادبیات اجتماعی این دوران باید از مشفق کاظمی و محمد حجازی در سال‌های نخست و از جمال زاده، صادق هدایت، بزرگ علوی، محمد مسعود و صادق چوبک در سال های بعد نام برد

۴. از جمله غلامحسین صدیقی، احسان نراقی، شاپور راسخ، جمشید بهنام، خسرو خسروی، نادر افشار نادری، فیروز توفیق، مهدی امانی، اسعد نظامی، مهدی ثریا، مرتضی کتبی، باقر ساروخانی، ژاکلین توبا، ویدا ناصحی، غلام عباس توسلی، سیاوش امینی، فرنگیس اردلان، طغردخت اردلان، حسین ادیبی، محمود روح الامینی، عبدالحسین نیک گهر، کاظم ایزدی، اسکوئی، حشمت طبیبی، فرهت قائم مقامی

۵. از میان این آثار احسان نراقی، *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*؛ هانری ماندراس، *مقدمات جامعه شناسی* ترجمه باقر پرهام؛ ساموئل کینگ، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمه مشفق همدانی؛ ویلیام جی. گود، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدا ناصحی؛ ژان کازنو، *مردم شناسی*، ترجمه ثریا شیبانی؛ جمشید بهنام، *جمعیت شناسی عمومی*؛ مهدی امانی، *جمعیت شناسی تحلیلی*؛ امیل دورکیم، *قواعد روش جامعه شناسی* و موریس هالباکس، *طرح روان شناسی طبقات اجتماعی*، هر دو کتاب ترجمۀ علی محمد کاردان؛ نیم کف واگبرن، *زمینۀ جامعه شناسی*، ترجمه امیرحسین آریان پور کتاب اخیر روزگاری یکی از کتب درسی متعارف آمریکائی بود و به سختی در زمرۀ ادبیات رادیکال و حتّی بالنسبه رادیکال جای داشت امّا، همین کتاب، به خاطر جوّ سیاسی خاص آن زمان، در نظر بخشی از خوانندگان ایرانی یکی از متون عمدۀ ادبیات مبارزاتی به شمار می آمد. در این باره ن ک. به: علی قیصری، «تحقیقات و روش در تاریخ‌نگاری و علوم انسانی معاصر»، *گفتگو*، شماره ۱۳، پائیز ۱۳۷۵

۶. آثار زیر ازجملۀ این گونه تحقیقات بودند. شاپور راسخ و جمشید بهنام، *مقدمه بر جامعه شناسی*

ران؛ احمد اشرف، موانع رشد سرمایه داری در ایران؛ خسرو خسروی، جامعه شناسی روستائی ایران؛ و جواد صفی نژاد، ده طالب آباد.

۷. از جمله این گونه تحقیقات. جلال آل احمد، تات‌نشین های بلوک زهرا و اورازان؛ سیروس طاهباز، یوش، پورکریم، فشندک، غلامحسین ساعدی، اهل هوا و ده ایلخچی.

۸. اعضاء ثابت این‌بخش عبارت بودند از خسرو خسروی، مصطفی ازکیا، علی اکبر نیک‌خلق

۹. اعضاء ثابت این بخش عبارت بودند از: نادر افشار نادری، هوشنگ کشاورز، الویا افشار نادری، جواد صفی نژاد، ورجاوند

۱۰. اعضاء ثابت این‌بخش عبارت بودند از پل وییی، باقر پرهام، حق شنو، ابوالحسن بنی‌صدر، حسن حبیبی، کاظم ایزدی

۱۱. اعضاء ثابت بخش عبارت بودند از کلود شاستلان، مهدی امانی، جمشید بهنام، ربحانی

۱۲. اعضاء ثابت بخش جامعه شناسی تطبیقی عبارت بودند از ژاکلین توبا، سیمین افشهی، سیدحجت زیارتی و اعضاء ثابت بخش روانشناسی اجتماعی عبارت بودند از ویدا ناصحی، بیژن کشمیری و سلطان بتول محمدی

۱۳. محققان دانشگاه پهلوی عبارت بودند از جمشید مؤمنی، پایدار فر و نیز اسمعیل عجمی ، در دانشگاه اصفهان دکتر سرام

۱۴. از محققان بخش فرهنگ عامه وزارت فرهنگ و هنر باید از هوشنگ پور کریم و علی بلوکباشی نام برد

۱۵. ناصر نیرمحمّدی، ثریا شیبانی، چنگیز پهلوان و جمشید بهنام اعضای این گروه بودند

۱۶. بحث در بارهٔ شرق شناسی هنوز در دوران مورد بررسی این نوشته آغاز نشده بود تنها در دهه‌های اخیر است که برخی از نویسندگان و روشنفکران خارجی‌وایرانی به انتقاد از این رشته برخاسته اند و آن را دانش خاص غربیان می دانند که بیشتر به قصد تحکیم سلطهٔ فکری غرب بر شرق، و زندانی کردن شرقیان در گذشتهٔ خود، پاگرفته است. اینان حتّی مطالعات مردم شناسی را بخشی از یک توطئهٔ امپریالیستی برضد ملل آسیا و افریقا می‌دانند وچه‌بسا گمان‌می‌برند که همهٔ شرق‌شناسان یا بیشترشان از ماموران دستگاههای جاسوسی کشورهای غربی بوده اند. به گمان مخالفان، که بیشتر بر آراء ادوارد سعید نویسنده فلسطینی الاصل تکیه می‌کنند، شرق شناسی میان سرشت فرهنگ ها و مردمان شرق و غرب تفاوتی بنیادی قائل است. برای بررسی فشرده ای در بارهٔ مقولهٔ غرب زدگی و شرق‌شناسی در ایران معاصر ن ک. به م تیوا، «تقابل شرق و غرب» تکاپو، دفتر۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، صص ۴۷-۱۱

۱۷. منابع عمدهٔ معرّف این گرایش عبارت اند از دیاکونوف، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز؛ آی. پ. پطروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول؛ و نیز تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم ترجمه کریم کشاورز، احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی وزایش سرمایه داری در ایران و نیز جامعهٔ ایران در دوران رضا شاه.

۱۸. از جمله ن. ک. به: مصطفی شعاعیان، انقلاب جنگل؛ بیژن جزنی، طرح جامعه شناسی ایران و مبانی استراتژی جنبش انقلابی.

۱۹. مهرزاد بروجردی، «غرب‌زدگی و شرق شناسی وارونه» *ایران نامه*، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، ص ۳۷۹

۲۰. علی آشتیانی، «جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر» *کنکاش*، دفتر ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، ص ۱۲۲

۲۱. ن ک به:

Daniel Lerner, *The Passing of the Traditional Society, Modernizing the Middle East*, Free Press, 1958 W W Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, 1960.

۲۲. ن ک به

S H Alata, "Esprit captif et developpment créative," in *Revue international sciences sociales*, 1974, no 4

۲۳. ن ک به

M A Jaberi, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, Decouvert, 1995

۲۴. ن ک به

Charles de Fouchecour, *Moralia*, Institut Francais de recherche en Iran, Paris, 1986

۲۵. ذبیح الله صفا، «اندرز» *ایران نامه*، سال هفتم، شمارهٔ ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۳۹۶

۲۶. حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، شرکت کتاب های جیبی، ۲۵۳۶ برای بحث های کلی تر در این زمینه ن ک به

Hamid Enayat, "The State of Social Sciences in Iran," *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol 8, No 3, October 1974, Ehsan Naraghi, "Signification et portée des recherches sur la société en Iran," *Information*, Decembre 1968

احمد کاظمی موسوی*

جایگاه عُلما در حکومت قاجار

پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دورهٔ قاجار اهمیّت دوباره یافت. رویدادهای سیاسی-مذهبی این دوره که در مدرن گرایی عصر پهلوی رنگ باخته بودند، از نو چهره نمودند تا سیر پنهان و چگونگی بازگشتِ سنّت را در ایران توضیح دهند. حادثهٔ مهم عصر قاجار- در نگاه کنونی- رویکرد علما و روحانیّون به سیاست است که شکل تازه ای به ساختِ اقتدار سیاسی در ایران داد. علمای این عصر نه تنها حق اقتدار جدیدی برای خود مطرح ساختند، بلکه به اتکاّی نیروی شهری تازه نظام یافته ای از شیعیان عملاً به آن دست یافتند. این نیرو که بر مدار مراسم مذهبی تازه گسترش یافتهٔ "عزاداری و زیارت" انسجام گرفته بود، توانست اقتدار علما را در رویا رویی‌های سهمگینشان با صوفیّه، شیخیّه، بابیّه، و سر انجام تجددطلبان، حفظ کند. به علاوه همین نیرو بودکه موجب رونق حوزه های علمیّه و شبکهٔ مالی آنها شد، و فرمانبری مطلق آنان از حوزه ها انگیزهٔ نهادی کردن "تقلید" و "مرجعیت" به وسیلهٔ علما گردید. آن نیز به نوبهٔ خود دروازهٔ دیگری را برای ورود مراجع به عرصهٔ سیاست از طریق صدور فتاوی "تحریم، تکفیر و جهاد"

---

* استاد حقوق در موسسهٔ بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، در کوالالامپور، مالزی.

گشود. این مقاله که عهده دار بازنگری درچند و چون اقتدار علماست، بحث خود را از تشیع عامیانه بعد از صفوی می آغازد و پس از بررسی چگونگی رشد خمس و پیدایش مرجعیت و تقلید به تحلیل جایگاه علما درساخت حکومت عصر قاجار می پردازد

* * *

مراسم زیارت و عزاداری دراوان قاجار چنان رواج و رونق گرفت ودر اخلاق اجتماعی مردم و شکل بندی نیروهای تازه چنان اثر گذاشت که باید آنرا دورهٔ تازه ای از تشیع عامه گرا بدانیم. این تشیع با شیعهٔ تندگرای سده های سوم و چهارم هجری و هم چنین با عامی گری افراطی شیعیان قزلباش تفاوت دارد. فرق اساسی این یک با آن دو همان پیوند استوار شیعهٔ عزاداران با فقها چه اصولی و چه اخباری است. غلاة اولیه با مخالفت حدتی علمای اصولی چون شیخ مفید (م۴۱۳ هـ) و پیروانش روبرو بودند و غلاة قزلباش نیز کاری به علما نداشتند حال آنکه عوام گرایی شیعهٔ متأخر با همکری علما پایه و مایه گرفت. فقها با فارسی نویسی و خلاصه کردن فقه از یک سو به تعمیم اصول تقلید و اجتهاد کوشیدند و از سوی دیگر با پر و بال دادن به مراسم زیارت و شعائر عزاداری تقریباً همه جنبه های روحانی و آیینی شیعیان را در اختیار خود گرفتند و، به طوری که خواهیم دید، از همان ابتدا دست صوفیه و اهل عرفان را در برآورد نیازهای معنوی شیعیان کوتاه کردند.

بنیانگذار عوام گرایی فقاهی این دوره ملامحمد باقر مجلسی (م۱۱۱۱هـ) است. البته او از زمینهٔ مساعدی که فقهای دیگر چون شیخ علی کرکی (م۱۰۴۰هـ) ابن ابی جمهور و ملامحسن فیض کاشانی (م۱۰۹۱هـ) فراهم کرده بودند، سودبرد. ولی کار همه آنها با آنچه مجلسی از نظر حجم کار و پیشبرد عوام گرایی کرد قابل مقایسه نیست. از مجلسی ۵۹ کتاب و چندین نامه و اجازه در دست داریم.[۱] وی، افزون بر شیخ الاسلامی اصفهان، به صوفی کُشی، سنّی براندازی و اقلیّت (دینی) آزاری نیز شهره بود. پشتکار مجلسی در جمع آوری و بازسازی منابع حدیثی شیعه، هم چنین فارسی نویسی و رساله نگاری به سبک سؤال و جواب در خور توجه است. ولی آنچه بیشتر به چشم می خورد و نمی تواند ناگفته بماند سیاستی است که او ظاهراً از اواسط عمرش در عوام پسند کردن فقه شیعه و طرد مخالفان ـ به هر بهانی که شده ـ در پیش گرفت. محتوای بیشتر نوشته های مجلسی آداب و رفتار شیعیان است که دانستن آن به اندیشه و استنباط نیاز ندارد

و فقط باید به روایات رسیده از ائمهٔ اطهار، آن گونه که او فهمیده و در آثار خود دسته بندی کرده است، رجوع کرد. هیچ یک از نویسندگان شیعه پیش یا پس از مجلسی درباب زیارت قبور و تجهیز اموات و ذکر مصائب و لزوم اشک و آه بدین تفصیل و بدان تاکید بر اجر و ثواب قلم نفرسوده اند.

در نوشتنِ *بحار الأنوار* پرحجم ترین کتاب فقهی، اخلاقی، تاریخی و خُرافی موجود شیعه، مجلسی بی شک به *احیاء علوم الدین* ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ هـ) و *محجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء* ملاّ محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ) نظر داشته و به گفتهٔ خودش خواسته اسلام را طبق گفتار ائمهٔ اطهار بازسازی کند[۲] ولی وجههٔ همتّش مانند آن دو بازاندیشی در معیارهای اخلاقی دیانت نبوده بلکه بیشتر بر روائی و عامیانه کردن دیانت و به کرسی نشاندن اهداف ویژه‌اش تکیه داشته و از این جهت کار او فقط با یک سونگری های کلینی (م ۳۲۹ هـ) در *الکافی* قابل مقایسه است. مجلسی بامسائل دینی-اجتماعی از طریق دعا و تضرّع و گریستن - که در سنّت پیامبر اسلام واقعاً جایگاه درخور ذکری ندارند- روبرو شد و با این کار فقه بالنسبه استدلالی ای را که از حوزه های حلّه و جبل عامل به ارث‌برده بود، عامیانه و اخباری کرد. البته روند اخباری گری و فارسی‌نویسی و تلخیص فقه دو نسل جلوتر شروع شده بود، ولی کار مجلسی به هیچ روی درخور مقایسه با کار پیشینیانش نیست. پدر وی ملامحمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰هـ) نیز قبلاً فقه را به فارسی و به روش اخباری نوشته بود.[۳]

در فقه‌اسلام زیارت، آن هم دراین شکل، جایگاهی جز در تشیّع و عامی‌گری ندارد. سنّت پیامبر، که خود از احیای رسم جاهلیت در لوای زیارت بیمناک بود، با چنین رسمی بیگانه‌است پیامبر اسلام ظاهراً دراواخر عمر دیدار مقابر را به قصد فرستادن سلام به اهل قبور پذیرفتند امّا، تضرّع، توسّل، استغاثه یا خواندن نماز بربالین آنان جایی جز در نوشته های غلاة شیعه در قرن سوم و چهارم هجری ندارد. نویسندگان *الکافی* و *بصائرالدرجات*، آن گونه که از گوشه و کنار نوشته‌هایشان بر می آید، هنوز نسبت به ستم دورهٔ اموی و اوائل عباسی به شیعیان واکنش نشان می دادند. امّا مجلسی هفت قرن پس از آنها فقط یاد این ستم را زنده نمی کند بلکه از آن آداب و مراسمی می‌سازد که معطوف به زندگی با "یاد" و "یادآوران" آن ستم است. مجلسی، با آن که خود اهل اجتهاد به معنای اخص کلمه نیست، در نوشته هایش به دفاع از حقوق و برتری همین "یادآوران" با نام های فقیه، عالم، محدّث و حتّی مجتهد بر می خیزد.[۴]

پیش از مجلسی، مناقب خوانی و ذکر مقاتل حتی روضه خوانی (از اوائل

صفویه به بعد؟ در ایران رواج داشت، ولی نحوه و دایرهٔ آنها چنان نبود که نشان از آیینی کردن سوگواری و حلال همهٔ مشکلات و گناهان قراردادن آنها داشته باشد.[۵] به علاوه، این کار منحصر به شیعیان نبود. کمال الدین حسین سبزواری معروف به واعظ کاشفی، نویسندهٔ نخستین مجموعهٔ ذکر شهادت ائمه، *روضة الشهداء*، یک سنّی دوستدارخاندان پیامبر است که اهل فتوت و جوانمردی نیز بوده و با نوشتن *فتوت نامه سلطانی* و *روضة الشهداء* نشان می دهد که قصد منحصر کردن رسوم مسلمانان در مکتب و عقیدهٔ ویژه ای را نداشته است

هدف مهم دیگری که مجلسی در نیل به آن موفّق شد حذف نقش صوفیّه در زندگی اجتماعی شیعیان بود. مجلسی به خوبی پی برده بود که صوفیّه نه فقط درزندگی معنوی بلکه در آداب و رسوم عادی مردم دارای نفوذ و تاثیر بسیاراند.[۶] نسل پیش از مجلسی دورهٔ رونق تصوّف در ایران بود. علمائی چون ملاّمحمدتقی مجلسی و ملاّمحسن فیض گرایش آشکار به عرفان داشتند. تصوّف عامه گرا و اصول فتوّت و طرق صوفیّه هنوز کمابیش سراخلاق احتماعی ایران عهد شاه عباس اول و دوم حاکم بود. وزیر اعظم شاه عباس دوم، سیدحسین بن میرزا رفیعا معروف به سلطان العلماء (م۱۰۶۴ هـ)، از زمرهٔ علماء بالله و پیرو مکتب حکمت متعالیه به شمار می رفت. در عهد شاه سلیمان، سلطان سلیمان، بویژه فرزندش شاه سلطان حسین، مجلسی باپشتیبانی دولت فقط به صوفی کُشی و ویران کردن خانقاه ها نمی پردازد، بلکه به آداب صوفیه و حضور آن در جامعه نیز می تازد. با توجه به این کارهاست که تذکره نویسان معاصر از قول یک ناظر هندی، عبدالعزیز دهلوی، مذهب شیعه را "دین مجلسی" نامیده اند.[۷] بابی را که مجلسی در زیارت و عزاداری گشود باید مهم ترین عامل رونق عتبات و رواج زیارت در اوان قاجار شمرد. عامل دیگر مهاجرت علمای ایران بویژه علمای اصفهان به کربلا و نجف بود که پس از حملهٔ افغان به اصفهان صورت گرفت.

خراب کردن خانقاه ها و برداشتن فتوح و ندور زاویه های درویشان آن قدر در تضعیف صوفیه اثر نداشت که قطع ارتباط اهل کسب و کار با آیین جوانمردی و فرهنگ عرفانی زمان. از بین رفتن رابطه های خودجوش آداب کار و ادب صوفی موجب پریشیدن نهاد فتوت و جوانمردی و جداماندن بازاریان از اهل معرفت گردید. فرهنگ عزاداری و تعزیه گردانی چنان فضای برزن و بازار را پُر کرد که گویی بازاریان فراموش کردند نیرومند ترین روحیّهٔ برادری و صنفی خود را تا دورهٔ صفوی از اصول جوانمردی و سازمان های فتوت داشته اند. فتوّت‌نامه های چیت سازان و آهنگران دیگر تالی پیدا نکرد. جوانمردان دیگر

برای رفع ظلم برنخاستند، بلکه با ردّ مظالم بر دستمایهٔ خمس بگیران افزودند ازکلیه مکاتب و طرق اهل اندیشه و عرفان فقط حکمت متعالیه آن‌هم با پایمردی و سیاست ویژهٔ ملاعلی نوری (م ۱۲۴۵هـ)، که تا آستانهٔ تکفیر پیش رفت، در اصفهان اجازه تدریس یافت. او هم از هیچ کوششی برای درهم کوبیدن تصوّف عامیانه به نفع تشیّع عوامانه کوتاهی نکرد. «شکستن بت های نا آگاهی»[8] گویی فقط در خذلان آداب درویشان مصداق داشت. بدین ترتیب علی رغم نزدیک شدن فقها به تشیّع عوامانه، تصوّف حکمت اندیشان از سادگی و ادب نخستین خود فاصله گرفت و در تحکیم مراسم نوشناخته تشیّع عامه گرا با علما همداستان گردید.

مراسم زیارت و روضه خوانی و عزاداری در دو سطح به جریان افتاد. یکی در کوی و برزن هر شهری از شهرهای ایران، به ویژه مشهد و قم. دیگر در عتبات عالیات (نجف، کربلا، کاظمین، و سامره). از اوائل دورهٔ صفوی مجالس وعظ و تذکیر در شهرها مبدّل به مجالس روضه خوانی شد. یعنی پس از خطبه و ذکر نخستین، گریز به مصائب امامان به تناسب روزهای عزیز و گریستن برآنان رسم همه گیر شد. در ایاّم محرّم و شب های احیا و بیستم صفر بسیج برای عزاداری نهادهایی چون "حسینیّه"، "هیئت عزاداری" و بعداً "تکیه" را به بار آورد. مراسم عزای جمعی جلوه هایی چون به راه انداختن "دسته ها" را به دنبال داشت. کار ویژهٔ هریک از این دسته‌ها عبارت بود از سینه‌زنی، زنجیرزنی، شبیه‌گردانی، نخل‌کشی (در برخی شهرها) قمه زنی، جریده کشی و به دوش کشیدن عَلَم و کُتَل و محمل هایی چون حجله، صندوق، نخل، چهلچراغ، قالی، آینه و مانند آن. غیر از کشش عزای جمعی هریک از وسائلی که دسته ها حمل می‌کردند جاذبه کافی برای رسته ای از صنعتگران، اهل حرفه و پهلوانان داشت که آنان را به خدمت بی دریغ در این کار گروهی بکشاند.

نقطهٔ اوج این مراسم "تعزیه" به معنای اخصّ بود که از مرز شبیه گردانی و شبیه خوانی و پرده داری بسیار فراتر می رفت و به نمایش نزدیک می شد. از همین رو اضافه بر حرفه و صنعت بهره جویی از هنر نیز ضرورت یافت. سیاری از فقهاکه خود با آداب سماع، رقص، خروش و ذکر جلّی صوفیان مخالفت کرده بودند، نمی‌توانستند شاهد بازگشت مرآسمی شبیه به آن دَر عزای حسینی باشند. از قمه زنی و زنجیر زنی با گفتن این‌که "روایتی نیست" ـ یعنی حتی در روایات نقل شده به وسیله مجلسی هم چیزی بر توجیه آن یافت نمی‌شود ـ می شد گذشت. ولی بازسازی صحنه های مصائب ائمه نیاز به خلاقیتّی داشت که

پیوسته با حزن و گریه نمی‌توانست سازگار باشد. ازاین رو هیچ یک از محمل‌های تضرع، توسل، استغاثه و رثاء نتوانست توجیه‌گر نقش آفرینی های "تعزیه" باشد و به ناچار از "فقه" خارج افتاد. گسترش دسته های عزاداری و فنون نمایشی آن بهرحال نشانگر این حقیقت است که سیر تشیّع عامیانه از آنچه فقها ـ حتی فقهائی چون مجلسی ـ پیش بینی می‌کردند، فراتر رفت و به مرز فنون و حرکت های خودجوش رسید و به اصطلاح امروز "قانون مندیهای" خود را یافت.[9]

درعتبات و مشاهد متبرّک وضع به گونه ای دیگر پیش رفت. عزاداری و دسته گردانی تا زمانی که عشائر اطراف نجف و حلّه شیعه نشده بودند، رونق این مراسم در تهران، تبریز و اصفهان را نداشت. اما هجوم زائران به عتبات از همان اوان عصر قاجار وضع اقتصادی شهرهای مذهبی و حوزه های درسی آنجا را دگرگون کرد. زیارت مشاهد متبرّک و آرزوی قرب جوار و دفن شدن در خاک پاک کربلا انبوه زائران را روانه عتبات کرد. آقامحمدخان بنیانگزار سلسلهٔ قاجار نخستین پادشاهی است که جنازه اش بلافاصله پس از کشته شدن به عتبات حمل شد. زیارت آستانهٔ اسطوره‌های پاک دامنی و شهادت البته نیاز به پالودن قلب و روح از شائبه های مادی و دنیوی داشت. این امر با دست برگرداندن دارایی و پرداخت خمس بویژه سهم امام امکان پذیر بود. کسبه، صاحبان مشاغل و حِرَف و بازرگانان اضافه بر زیارت به تطهیر اموال خود درعتبات پرداختند. وقف، ثُلث، نذر، زکات، صدقه و جائزه همگی به یک سو، خمس و رشد عجیبی که خمس در تشیّع یافت، از سوی دیگر، موجب اقتدار مادی و معنوی علمای عتبات گردید.

* * *

باب خمس درفقه اسلام، به‌صورت یک‌فصل جداگانه، منحصر به شیعهٔ دوازده امامی است.[10] تا چگونگی پیدایش و رشد شگفت آور آن چه از لحاظ نظری و چه عملی روشن نشود، علت استقلال مالی علما که یکی از عوامل تعیین‌کننده در نقش سیاسی آنان بود روشن نخواهد شد. خمس مستند به آیهٔ ۴۱ سورهٔ انفال است و آن طور که از سنّت پیامبر و شیوهٔ عمل صحابه فهمیده شده فقط شامل یک پنجم غنائم جنگی بوده. در غیر از مورد غنائم جنگی طبق اصول زکات که اهمیت و دامنهٔ آن قابل مقایسه با خمس نیست، عمل می شده است. در تشیّع محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ هـ) زیر عنوان « تفسیر الخمس و حدوده»[11] روایتی از حضرت امام جعفر صادق نقل می کند که با آن خمس تفسیر می‌پذیرد و شامل غنائم جنگ، دستاوردهای غواصی، گنجینه های معادن و نمکزار می شود.[12] دریافت کنندهٔ خمس کسی است که خدا او را برای این کار

قرار داده که همانا امام است. کلینی خمس را شش قسمت می کند: سه سهم برای خدا و رسول و نزدیکان ـکه این هر سه به طوری که خواهیم دید به امام و سپس نائب امام، یعنی مجتهدان دورهٔ قاجار می رسدـ و سه سهم بقیّه به یتیمان، نیازمندان و درماندگان که آن هم باز نصیب نوّاب و مجتهدان می شود چون آن‌ها بهتر از دیگران می دانند و می فهمند چه کسی نیازمند و درمانده است

پس از کلینی، ابن بابویه صدوق (م ۳۸۱ هـ) روایات بیشتری در بازکردن دامنهٔ خمس آورده است. طبق روایتی از او یکی از ارادتمندان امام می‌گوید: «ما "ارباح" [سودهای بازرگانی] بسیاری در اختیار داریم که می دانیم حقاً متعلّق به شماست. امام می گوید: "در شرایط موجود ما شما را از این جهت زیر فشار قرار نمی دهیم."»[۱۳] به این ترتیب، ابن بابویه با آوردن "درآمدهای تجاری در فصل خمس قلم دیگری براقلام مشمول خمس می‌افزاید هرچند متن روایت مبهم است.[۱۴] فقهای اصولی بغداد در قرن پنجم هجری، چون شیخ مفید (م۴۱۳ هـ) و شیخ طوسی (م ۴۶۵ هـ)، موارد خمس را شامل هرنوع درآمد می دانستند، خواه درآمدِ ناشی از بازرگانی، کشاورزی، و صنعتی، یعنی حاصل کار و کوشش فرد، و خواه نتیجهٔ شایستگی شخصی یعنی حقوق و مقرّری فردی.[۱۵] روشن است که بدین ترتیب هیچ درآمدی از دائرهٔ خمس بیرون نمی‌ماند، و گسترش دایرهٔ خمس جایی برای زکات که نصابی اغلب کمتر از عُشر دارد، باقی نمی گذارد، همانطور که عملاً درجهان تشیّع جایی برای زکات (جز زکوة الفطر) باقی نماند. گفتیم که تاکید قرآن و سنّت بر زکات قابل مقایسه با خمس نیست. ظاهراً فقهای شیعه ناهماهنگی بلکه تضادّ بین خمسی چنین گسترده و زکاتی چنان مهم ولی محدود را مهم نشمردند.

یادآوری این نکته لازم است که در دورهٔ قاجار دائرهٔ خمس از درآمد و دستاوردها معمولی فراتر رفت و به صورت حلال کنندهٔ همه دادو ستدهای حرام و پول های بادآورده از قبیل لاتاری و بخت آزمایی نیز درآمد چنانچه مال حرامی با حلال آمیخته باشد، یا راه بدست آمدنش روشن نباشد با پرداخت خمس همه مال حلال می‌شود.[۱۶] . برخی از فقها حتی مال دزدی را ـاگر مختصری آمیخته با اموال دیگر شده باشدـ و درآمدی را که از کار و معامله به دست نیامده است، مانند درآمد ناشی از قمار را، با پرداختِ خمس حلال می‌شمارند. از دورهٔ قاجار به بعد فقهای شیعه عملاً به جای بحث و بررسی پیرامون زکات و تزکیهٔ شرعی دارایی ها به قلمفرسایی دربارهٔ "المکاسب المحرّمة" پرداختند و دامنهٔ خمس را به دارایی های اهل ذمّه (مسیحیان، یهودیان و زردشتیان) و لاتاری

کشانندند. بی جهت نبود که "دست برگردان" حلال بسیاری از مشکلات شرعی کسبه و مالکان این عصر شد.[۱۷] طبق نوشتهٔ عالم روشن بین متأخر، شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶هـ) برخی از فقهای اخباری مانند ملامحسن فیض دریافت سهم امام را درزمان غیبت ممنوع اعلام کردند. این کار باعث واکنش مجلسی شد طوری‌که بحرانی از آسانگیری مجلسی دراین زمینه اظهار شگفتی می‌کند (*الحدائق الناضره*، ج۱۲، ص ۴۶۲).

خمس، بویژه بخش سهم امامش، بود که چهرهٔ عتبات را دگرگون کرد. پیش از دورهٔ قاجار ما شواهدی نداریم که درآمد علمای شیعه عمدهٔ" از خمس و سهم امام بوده باشد. به طور مثال، محمد باقر مجلسی که از پرداخت خمس به مجتهدان و محدثان چنین دفاع کرده، خود بیشتر از ممر جوائز دولتی، ثلث و وقف گذران می‌کرده است.[۱۸] درکتاب *زادالمعاد*، مجلسی‌آشکارا گلایه می‌کند که این روزها افراد خمس بده کمیابند (۱۳۰۶، فصل خمس). حوزه های حلّه و جبل عامل تا آنجایی که می دانیم بیشتر از محل وقف، ثلث و عطیه های دولتی اداره می شد. فقط حوزهٔ عتبات آن هم از اوائل قاجار وضع متفاوتی یافت. علت آن همان طور که در بالا گفتیم هجوم زائران به آستانه های متبرّک و بلاگردانی زیارت و افزایش خمس پردازان بود. مساله فقط "مرجع وجوهات" شدن مجتهدان عتبات نبود. این "وجوهات" را مراجع بیشتر صرف بسط حوزهٔ خود و تأمین هزینه‌های طلاب فقه شیعه می کردند. مسألهٔ مهّم مرجع تقلید شدن و مهم تر از آن محمل روحانیتِ عظیمِ مقام نائبِ امام شدن بود که پرداختِ هربارهٔ سهم امام توسط مُریدان برآن صحّه می گذاشت و نیازهای روحی و پناه آوری عوام شیعه را در شخص مرجع مجسّم می کرد. دراینجاست که مسألهٔ تقلید بُعد تازه‌ای می‌یابد و به نیابت از امام پیوند می‌خورد.

* * *

"تقلید"، که باید آن را در کارِبرد تازه اش یکی دیگر از دست آوردهای تشیّع عصر قاجار دانست، به مفهوم پیروی ناآگاهانه از دلیل امر در *قرآن* و سنّت پیامبر نیامده زیرا ایمان و اطاعت آگاهانه است. در قرن دوم هجری برخی از "تابعین" برای آسان کردن کار خویش خود را "مقلدان صحابه" خواندند. این عنوان مورد اعتراض امام پنجم و ششم شیعیان قرار گرفت. محمدبن ادریس شافعی (م ۲۰۴هـ) در رساله اش به تفصیل استدلال کرد که هیچ کس جز پیامبر نمی تواند مورد تقلید قرار گیرد.[۱۹] شافعی با بناکردن سنّت برپایهٔ حدیث

ـ پی افکندن مبانی استنباط از نصّ قرآن و حدیث باب "اجتهاد اصولی" را در فقه اسلام گشود. فقهای شافعی مذهب چون ابوالعباس ابن الشریح (م ۳۰۶ هـ)، ابوالحُسین البصری (م ۴۳۶ هـ) و غزالی به گسترش باب اجتهاد و استفتاء که ملازمه با تقلید دارد، پرداختند. فقهای شیعهٔ نخستین هم با اجتهاد و هم با تقلید مخالف بودند. با اجتهاد مخالف بودند چون درآن زمان اجتهاد اغلب ملازمه با قیاس داشت و قیاس را حضرت امام جعفر صادق مردود دانسته بودند. با تقلید مخالف بودند چه "عمل صحابه" را از ملاک بودن می انداخت. به‌هرحال، جواز تقلید زودتر پذیرفته شد زیرا پیروی از ائمه و بعداً فقها خواه ناخواه جانشین پیروی از صحابه شده بود. ولی شش قرن طول کشید تا اجتهاد، بویژه عنوان "مجتهد"، درمیان شیعیان پذیرفته شود.

محقق حلّی (م۶۷۶هـ) و خواهرزاده اش علاّمه حلّی (م ۷۲۶ هـ) با تغییر شیوهٔ تبویب[۲۰] فصل های فقه، که طی آن فقه شیعه را به فقه اهل سنّت نزدیک کردند، اصول اجتهاد و مقام مجتهد هردورا پذیرفتند. محقّق حلّی در *معارج الاصول* فصل بندی تازه ای از علم اصول ارائه می دهد که به روشنی با شیوهٔ تبویب فقهای پیشین شیعه چون سیّد مرتضی، صاحب *الذریعة*، و شیخ طوسی، مؤلف *عدة الاصول*، فرق دارد. محقق درباب سوم کتابش از "اجتهاد" و تفاوت آن با "قیاس" بحث می کند و به عنوان آنکه بیشتر احکام شرعی مستفاد از "اعتبارات نظری" و تابع مصالحی هستند که نسبت به زمان و مکان هر مجتهد متفاوت‌است[۲۱]، اجتهاد را رسماً تجویز می‌کند. علاّمه حلّی نیز با آنکه به گفتهٔ مخالفانش افراد را به دودستهٔ مکلّف و مجتهد تقسیم کرده، با این همه از جواز تقلید سخن می گوید نه وجوب آن.[۲۲]

مطرح کردن "تقلید" به صورت یک امر "جائز" نه "اجباری" در حوزه های فقهی جبل عامل و اصفهان تا عصر قاجار ادامه یافت. البته گاه به استثناهایی در موضع فکر یا طرز نگارش فقها برخوریم. به عنوان نمونه، مقدّس اردبیلی (م۹۹۳ هـ) در *زبدة البیان* از وجوب تقلید از اعلم سخن گفته است،[۲۳] ولی سخن از تقلید به مفهومی که از اواسط عصر قاجار پیش آمد، درمیان نبوده. مسأله وجوب و الزام به‌تقلید را نخست درسخنان میرزاابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱هـ)[۲۴] و ملاّ احمد نراقی (م ۱۲۴۵ هـ)،[۲۵] و سپس شیخ مرتضی انصاری*(م ۱۲۸۱ هـ)[۲۶] می بینیم. پیدایش این اصل را بایست محصول گسترش تشیّع عوامانه و تقلید کورکورانه از علما در اوائل عصر قاجار دانست.

آیة الله یزدی در *العروة الوثقی* تقلید را به گونه ای الزامی می کند که اعمال و

عبادت های یک مسلمان بدون آن یکسره باطل و بیهوده است. قراردادن یک مساله اصولی یعنی "اجتهاد و تقلید" درصدر ابواب فقه شیعه خود یک ابتکار بزرگ بود آن هم نه در جهت توسعهٔ اجتهاد بلکه در جهت گسترش تقلید.[۲۷] تقریباً همه فقهای قرن حاضر از این روش تبویب فقه آیة الله یزدی پیروی کرده و به مساله تقلید در راس مسائل فقهی پرداخته اند. آیة الله یزدی تقلید را التزام به انجام گفته های یک مجتهد معیّن تعریف می کند.[۲۸] مجتهدی که در برابرش بقیّه افراد بشر حتی علمائی که به درجه ای از دانش رسیده اند، عامی به شمار می روند.[۲۹] براین اساس، عمل هر فرد مسلمان، هرچند مطابق با شرع و درست باشد، باطل خواهد بود زیرا درگزینش یک مجتهد به مرجعیّت خود کوتاهی کرده است.[۳۰] در اینجا پیداست که در ارتباط یک فرد مسلمان با خدا مجتهدی درمیان ایستاده است که بدون التزام به قول او محال تکان خوردن نیست. این واسطه شبیه همان "دستگاه روحانیت" در مسیحیت است. در واقع، رواج واژهٔ "روحانیت" به معنای "دستگاه روحانیت" در عصر قاجار خود نشان از "دستگاه" شدن معنویت های تشیّع در این دوره دارد. روشن است که به اتکاء چنین دستگاهی که در مرکز آن "مرجعیت تقلید" قرار دارد علما جایگاه رفیع تری درحکومت می یابند.

مرجعیّت تقلید بالاترین مقام درسلسله مراتب علماست که در دورهٔ قاجار به وجود آمد و نقش مهمّی در کنار و گاه در برابر حکومت ایفا کرد. مفهوم مرجع به معنای محل رجوع برای مسائل دینی در روایات شیعه از دوره های نخستین وجود داشته است،[۳۱] ولی به عنوان یک نهاد مذهبی-اجتماعی با مرجعیت تامّه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی در سال ۱۲۶۲ قمری شکل گرفت. ما در بررسی مراحل رشد تقلید به گسترش اصول اجتهاد و سپس اعلمیّت در میان شیعیان اشاره کردیم. همین دو اصل که از دورهٔ حلّه (ایلخانان) نضج گرفت، در دورهٔ صفوی موجب پیدایش مقام "مجتهد زمان" و در عصر قاجار سازندهٔ منصب "مجتهد اعلم" شد. ولی معنوی ترین، و چه بسا مهم ترین، عامل این نضج رواج اصل نیابت عامّه فقها از امام عصر است. زمانی که این اصل با ادعّای ولایت عامّه از طرف همان فقها توأم شد، نیروی تئوریک کافی برای ایجاد گسست در ساخت اقتدار سیاسی عصر قاجار فراهم آورد. این نیرو را ما در اظهار ارادت و کمربستگی مقلدّان به هنگام پرداخت سهم امام دیدیم. امّا، بهترین و گسترده ترین جلوهٔ این نیرو درجریان تحریم تنباکو در ۱۳۰۹ قمری پدیدار شد و خبر از ایجاد یک ارتباط مذهبی-سیاسی مستقل به موازات اقتدار

دولت داد. پیش از پرداختن به نمایش اقتدار مرجعیت تقلید مروری بر اصول نیابت و ولایت ضروری است.

* * *

در فقه شیعه در اوائل قرن پنجم هجری، ادعّای نیابت از اقتدار امام عصر از حوزهٔ فقهی بغداد با یک استدلال اصولی به منظور تعیین تکلیف اموال رسیده از زکات و خمس و چگونگی دادرسی میان شیعیان آغاز شد. این ادعّا ربطی به نیابت خاصه نوآب چهارگانه و دیگر وکلای ائته ندارد چون نه وکلا و نوآب مزبور فقیه بودند و نه فقهای نخستین چنین ادعایی کردند. شیخ مفید درکتاب *المقنعة* در بحث راجع به اموال زکاتی که روی دست شیعیان مانده، بویژه فطریّه ماه رمضان، می گوید این اموال باید به فقیهان استوان (الفقهاء المأمونون) داده شود چون آنان مواضع صرف آنرا بهتر می‌دانند.[۳۲] درمورد حق دادرسی و برپاداشتن مجازات "حدود"، شیخ مفید تصریح می کند که سرپرستی این امور از سوی امام به فقها واگذارشده تا در حدّ توانایی و امکان خود انجام دهند.[۳۳] برخلاف شیخ مفید، شاگردش، سیّد مرتضی، امیر و حاکم وقت‌را جانشین امام معرّفی می‌کند.[۳٤] ولی یکی ازشاگردان آن دو، شیخ طوسی، که خود از سنّت گذاران و رویه‌سازان فقه شیعه است، موضع شیخ مفید را برمی‌گزیند و به دو دلیل دانش و نیابت از امام، فقها را شایسته برای اخذ زکات و انجام دادرسی معرّفی می‌کند.[۳۵] منتها شیخ طوسی لزوم این کار را "مستحب" اعلام می کند و کارکردن برای حکومت‌های زمان را هم مثل سید مرتضی جائز می شمارد.[۳۶]

دو قرن بعد درحوزهٔ حلّه (عصر ایلخانان)، در نوشته های محقّق و علاّمه حلّی موارد نیابت فقیه از امام گسترش می یابد و شامل خمس و اعلام جهاد و امامت نماز جمعه نیز می شود.[۳۷] علاّمه حلّی برای نخستین بار اصطلاح "ولایت" را برای حق مداخله فقیه به کار می برد.[۳۸]

در دورهٔ صفوی، عنوان "نائب امام" به موازات "مجتهدزمان" برای فقهای درجه یک چون شیخ علی کَرَکی (م ۱۰۴۰هـ) به کار می رود. کَرَکی براین بوده است که فقیه صالح در همه اموری که نیابت ممکن باشد، جانشین امام می شود.[۳۹] شهید دوم که شرح *لمعه* اش هنوز متن درسی در سطح حوزه هاست، از حق مداخلهٔ علما برای نخستین بار به عنوان نیابت عامّه یاد می کند.[٤۰] درهمین دوره، برخی از علمای اخباری مثل شیخ ابراهیم قطیفی (م حوالی ۹۴۴ هـ) با ریاست

دنیوی علما مخالفت کردند و دخالت آنان در امور دولتی و گرفتن جائزه و هرگونه عطیه و مقاسمه را روا ندانستند. به نظر قطیفی مهم ترین شرط علم و دیانت پرهیز و درستکاری است.[۴۱] ازسوی دیگر، فقیهی چون محمدامین استرآبادی، با آنکه مجتهدان و اصولیان را مورد حمله قرار داده، فصلی را صرف لزوم اتباع از رواة حدیث کرده و در آن تقلید از مرجعی راکه حامل روایات ائمه باشد واجب شمرده است.[۴۲]

درعصر قاجار، نیابت از امام زبان روشن تری یافت و نظریه ولایت عامه نیز به یاری آن رسید. کار اصلی در این زمینه به دست علمای اصولی زمان، که به‌تازگی- یعنی از اواخر دورهٔ زند (حوالی ۱۱۸۰ هـ)- سلطهٔ خودرا در حوزه‌های فقهی عتبات بازگسترده بودند، صورت گرفت. پیشگام اصولی‌گری عصر جدید در واقع شیخ یوسف بحرانی است که با وجود احاطه و علاقه اش به اخبار *الحدائق الناضره* را به سبک فقه اجتهادی و استدلالی نوشت و با تشویق شاگردانش به حضور در درس علمای اصولی و با برگزیدن عالم اصولی زمان- یعنی آقا باقر بهبهانی- برای خواندن نماز بر جنازه اش، به از میان برداشتن اختلاف موجود بین اخباری و اصولی کوشید. امّا، اصول‌گرایانی که بلافاصله پس از مرگ بحرانی ادارهٔ حوزه را بدست گرفتند، ازخودگذشتگی‌های او را قدر نشناختند و به شعله های اختلاف هم چنان دامن زدند. آقا باقر که به مجدد بهبهانی معروف گردید، کار فقهی چشم گیری جز *رسالة الاجتهاد و الأخبار* از خود باقی نگذاشت ولی شاگردانش به تفصیل فقه را باز نوشتند. از جملهٔ این شاگردان شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء (م۱۲۲۷ هـ) است که در رسالهٔ *الحق المبین* ولایت را به سه بخش تقسیم می کند. اول، ولایتی که مختص پیامبر و ائمه است، مانند اعلام جهاد. دوم، آنچه را که پس از امام اختصاص به فقیه دارد، مانند حق دادرسی میان مردم و رسیدگی به امور حسبی. سوم، اموری که نه فقط مجتهدان بلکه مومنان درستکار نیز می توانند در آن نیابت داشته باشند مثل امور فرعی حسبی.[۴۳] شاگرد دیگر بهبهانی ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ هـ) است که برای نخستین بار در *قواعد فقه* فصلی را به "ولایت فقیه" اختصاص داد و طی آن همه اختیار و اقتدار امام را در زمان غیبت او از آن فقیه جامع شرایط دانست[۴۴] که البته تناسبی‌با روابط گسترده اش با شاه وقت، فتحعلی‌شاه، نداشت.[۴۵]

درأین زمان، یعنی درنیمهٔ دوّم قرن سیزده هجری عتبات عالیات در اوج رونق بود. وجوه خمس، سهم امام، ثلث، وقف، مکاسب حرام، اموال بی صاحب و غیره در محضر علما دست برگردان می‌شد. مجتهدان اصولی باعقب راندن اخباری‌ها،

صوفیان و شیخیان آمادهٔ هرگونه اجتهاد و اعلام فتوا بودند و اضافه بر عنوان "مجتهد زمان" مقام پُر اهمیّت و شکوهمند "نائب امام" را نیز به دوش می‌کشیدند و به همین دلیل ادعّای ولایت عامّه را نیز، علی رغم روابط نزدیک با حکومت، داشتند. به این ترتیب، همه عوامل برای پیدایش سلسله مراتب جدید درحول مقام مرجع تامّ تقلید آماده به نظر می رسید مگر یک عامل بزرگ و آن اختلاف میان علمای اصولی بود که جز خود کسی‌را به اعلمیّت یا افقهیّت نمی‌شناختند.

امّا، در ۱۲۶۲ قمری حادثه ای روی داد که به چندگانگی مرجعیّت پایان داد و آن وبای وحشتناک عتبات بود که دو تن از سه مرجعی را که در نجف و کربلا ریاست داشتند، از میان برداشت[٤٦] و در نتیجه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی که در نجف تنها مانده بود مرجعیت تامّه و ریاست مطلقه یافت. چهار سال ریاست منفردانهٔ شیخ محمّد حسن به مرجعیّتی که مجتهدان از زمان استاد کل شدن آقا باقر بهبهانی به آن دست یافته بودند، عینیّت داد. نجف در این زمان به گونه ای مرجع فتاوی و وجوهات شد که شیخ محمد حسن ناگزیر به دادن وکالت های گوناگون به شاگردانش و نصب نائب از طرف خود در شهرهای بزرگ گردید. مرجعیّت در این دوران به صورت یک مرکز مشخّص برای صدور فتوا، حواله، تنخواه، انتشار رساله، اعزام مجتهد یا تصدیق شایستگی مجتهدان محلی و مهم تر تعیین خط مشی دربرابر گرایش ها و رویکردهای مذهبی تازه درآمد. ظهور مرجعیّت با مشخصاتی که بر شمردیم تحوّلی آنی در نقش سیاسی علما پدید نیاورد ولی قداست و مرکزیت آن در سال های بعد تدریجاً جایگاه بزرگ تری برای علما در حکومت فراهم کرد.

* * *

جایگاه علما در نظام حکومتی عصر قاجار را می توان در چهار زمینه مورد بحث و بررسی قرارداد

اول، دلائل اقتدار علما در این عصر. چرا این رویداد در این دوره رخ داد؟ آیا علّت آن نیاز پادشاهان اولیه قاجار به اخذ مشروعیّت و تأیید حکومت خود از سوی علما بود؟ آیا سیر طبیعی اجتهاد و اصولی گری مایهٔ افزایش قدرت علما شد یا منشاء این اقتدار گسترش تشیّع عوامانه و استقلال مالی فقها بود، و یا مجموعه ای از این عوامل در ایجاد چنین اقتداری موثر افتاد؟

دوم، سهم علما در حکومت قاجار. نظریهٔ متداول کنونی که در این دوره قدرت علما موجب پیدایش ساخت دوگانه ای در اقتدار حکومت گردید تا چه

حد درست است؟ آیا اقتدار علمای عصر قاجار یک پدیدهٔ گذرا و ناشی از تفنّن پادشاهانی چون فتحعلی‌شاه بود یا موازنهٔ بین رسم سلطنت و نفوذ روحانیون در ایران عصر قاجار به سود علما بهم خورده بود؟

سوّم، چگونگی‌آغاز بعد سیاسی اقتدار جدید علما آیا مراوده ها و دادن مقام و امتیاز از طرف پادشاهانی چون فتحعلی شاه مشوق ورود علما به عرصهٔ سیاسی بود یا جاه‌طلبی و حکومت‌مداری های علمائی چون حجة الاسلام شفتی و یا اعلام تحریم سرتاسری تنباکو توسط میرزای شیرازی؟

چهارم، پایگاه و متحدان علما. روشنفکران، تجدد خواهان و حتی تندگرایان چپ چرا و چگونه به اتحاّد با علما برخاستند؟ علما چگونه از طرفی توده های عوام و ازسوی دیگر دانش‌آموختگان مقلّد و نامقلّد را به دنبال خود متّحد کردند؟

دربارهٔ علت اقتدار علما در عصر قاجار بسیاری از پژوهشگران و ایران شناسان براین عقیده اند که نیاز فرمانروایان قاجار به مشروعیّت و تأیید موجب رویکرد آنان به علما و اقتدار روحانیون دراین زمان شده است. به اعتقاد آن لمبتون، یکی از نخستین کسانی که در این زمینه به تحقیق پرداخته.

قاجارها، برخلاف صفویه، ادعای واقعی یا ساختگی به سیادت و از تبار امام بودن نداشتند شاه قاجار از همکاری علما برای انجام برخی از وظائف عمومی بی نیاز نبود زیرا علما از حمایت عامّه برخوردار بودند سرجان ملکم دربارهٔ مجتهدان می نویسد که "آنان شغل رسمی ندارند، منصوب نمی شوند، وظایف مشخصی نیز به عهده ندارند" امّا به خاطر دانش، تقوا و مشکلات عمومی ناگفتهٔ اهالی به عنوان رهبران مذهبی مردم و حامیان آنان در برابر حکّام شناخته شده اند و از ارج و احترامی برخوردارند که متکبّرترین پادشاهان را ناگزیر به هم‌صدایی با تودهٔ مردم یا تظاهر بدان می‌کند.[۴۷]

نیکی کدی، که دربارهٔ ریشه‌های اقتدار علمای شیعه نوشته های بسیار دارد، علّت اصلی کار را "خلاء قدرت دولتی" در حکومت قاجار می بیند که ارتش و بوروکراسی نیرومندی برای خود درست نکردند. به اعتقاد او این باور شیعیان که «تا ظهور امام زمان هیچ حکومتی مشروع نیست» پایگاهی شد برای علما که دشمنی خود با دولت قاجار را برآن بنا نهند.[۴۸] حامد الگار درهمین زمینه می نویسد که:

شیعه حقانیّت حکومت موجودرا. . . انکار کرده است غیبت امام هرنوع احتمال وامکان استقرار یک قدرت راستین و کامل را ازپهنهٔ گیتی بدر برده است. همکاری با حکومت‌هایی که به تشیّع اعتراف داشتند برای وصول به هدف‌های دین مجاز بود . . دولت قاجار از نیمه مشروعیتّی که پادشاهان صفوی، به ادعای سیادت، داشتند محروم بود. تایید (شیخ جعفر) نجفی از (فتحعلی)

شاه بیش از آن که به عنوان حوار مشروعیتی برای سلطنت قاجاریان توسط عالمان باشد برنقش عالمان به عنوان سرچشمه مشروعیت برطبق عقیده "نیابت‌نامه" تاکید دارد. قاجارها سیاست نزدیکی با علما را اتخاذ کردند که لباس تقدس آنان را برتن خود کنند و در دیدگاه آنان حق حکومت خود را مستقر سازند.[۴۹]

سعید امیرارجمند که در بارهٔ ریشه و سیر مشروعیّت دولت و نهادهای موازی آن در ایران بسیار اندیشیده و پژوهیده‌است، دورهٔ قاجار را در ربط با «روحانیت سالاری شیعه» (Shi' ite hierocracy) مطالعه کرده[۵۰] و رشد روحانیت سالاری را دراین دوره چنان نیرومند می‌بینند که سخن از دو اندام موازی اقتدار در تـوارهٔ سیاسی تشیّع به میان می آورد،[۵۱] و از این دو ارگان موازی به عنوان ساختِ دوگانهٔ اقتدار یاد می‌کند.[۵۲] و سبب را کمبود اعتبار و نیاز به قداست وراثتی می‌شمرد. به اعتقاد او قاجاریه برخلاف صفویه هالهٔ سیادت و امامزاده بودن را بر سر نداشتند. به گفتهٔ ماکس وبر «چنانچه مشروعیّت حاکمان از راه فرّه توارث و تبار به روشنی شناخته و مشخّص نباشد نیروی فرهمند دیگری لازم می آید، و آن روحانیت سالاری است.»[۵۳]

در نوروز ۱۲۰۰ قمری، آقا محمدخان قاجار هنگام تاجگذاری خود در تهران تاج چهار پر نادری را برسر ننهاد و با پذیرفتن شمشیر شاهانه صفوی حکومت خود را دنبالهٔ طبیعی سلطنت صفوی و اجرا کنندهٔ سیاست آنان در حمایت از تشیّع اعلام کرد.[۵۴] این مطلب را فقط سرجان ملکم درکتابش آورده است نویسندگان ایرانی، از جمله رضا قلی‌خان هدایت، به ذکر اینکه وی بر اریکهٔ جهانبانی (فتح) و مسند سلطانی (مثلطه) جلوس نمود، بسنده کرده‌اند.[۵۵] به سخن دیگر، این نویسندگان رسم پادشاهی ایران را پایگاه کافی برای مشروعیّت دارندگان قدرت و سلطه فرض کرده و نیازی به ذکر عوامل توجیه قدرت آنان چون تشیّع، حمایت علما و عامّه مردم ندانسته اند. در واقع، هیچ یک از منابع در دسترس این نگارنده به حضور علما یا شیخ الاسلام برای ادای خطبهٔ سلطنت نیز اشاره ای نکرده اند. البته درجای جای این منابع از دیانت و تشیّع آقا محمدخان و احترامش برای علما و مجتهدان و شادمانی عامّه از سلطنت او سخن رفته است که البته هیچ یک "اصل" برای جلوس او انگاشته نشده است.

به گفتهٔ رضاقلی‌خان، آقامحمدخان در انجام فرائض و سنن جهدی بلیغ داشت، زیارت عاشورایش ترک نمی‌شد، نوافل ازمیان نمی‌رفت؛ به مطالعه کتب سیر و آثارملوک ولعی تمام داشت؛ شب‌ها به صحبت علما و طرح مسائل به سرمی برد.[۵۶]

در مقایسه با سلاطین زند، افشار و افغان، آقامحمدخان از نظر دانستن فقه و آگاهی به دانش ها و اطلاعات زمان خود از آنها پیشرفته‌تر بود. بی جهت نیست که نویسندهٔ *رستم التواریخ* به وی لقب مجتهد السلاطین داد.[۵۷] در واقع، آقامحمدخان مطلع ترین شمشیرزن و فقیه ترین لشگرکش زمان خود بود. کودکی خود را در خانهٔ ملائی استرآبادی به‌نام سیّد مفید گذرانده، با مدرّس امامزاده زید تهران بحث دینی کرده، درشانزده سال توقّف در فارس به صحبت با علما و مطالعه در علوم، حتی رمل و نجوم، پرداخته و به خاطر دانایی و حاضرجوابی اش ازکریم خان زند لقب پیران ویسه گرفته بود. پیداست که شخصی با چنین ویژگی ها نسبت به فقهای زمانش ـ که اتفاقاً نسبت به دیگر رقبای اهل علم خود در دوران رونق کار خود بودند ـ خوش بین بار خواهد آمد. رونق کار اهل فقه همانگونه که اشاره رفت در گسترش آداب زیارت و مراثی و عزاداری از یک‌سو، و تسلّط اصولی گرایان برعتبات، ازسوی دیگر، بود. این رونق همزمان با انحطاطِ کار دیگر اندیشگران مذهبی ـ اجتماعی ایران شد. طریقه های تصوّف را دراین زمان شماری قلندران مدعی کرامات نامعقول نمایندگی می‌کردند که با افزودن شاه به القاب خود و ادعای نیک بیندیشیدهٔ "ولایت عامه" جز برانگیختن دشمنی حکام و علما دست‌آوردی نداشتند. نمایندگان حکمت متعالیه زمان را پیشتر در شیوهٔ رفتار آقا محمد رفیع بیدآبادی، ملاعلی نوری و حاج ملاهادی سبزواری که در ردّ فقها درآمده بودند، بررسیدیم.

برخلاف کریم خان زند، آقامحمدخان قصد برقرار کردن پادشاهی درخاندان خود را داشت. از این رو برای استوار کردن پایه های پادشاهی قاجار، غیر از رویّه سلطنت ایران، رسم بهادرخانی ترکان (ومغولان) و خون بهای زحمات و مظلومیّت برادر، پدر و پدر بزرگ خود،[۵۸] نیاز به اثبات دیانت، تشیّع و درجه ای از فقاهت خود داشت. برای این منظور البته هیچ مرجعی بهتر از فقیهان آن عصر پیدا نکرد. علّت این توجّه بیشتر از آن که اقتدار یا تقوا و یا اشتهار فقهای آن زمان باشد رواج تشیّع عامیانه و رسوخ آن در فرهنگ توده بود که به گفتهٔ سرجان ملکم متکبّر ترین پادشاان نمی توانستند بی توجه از آن درگذرند. امّا نقطهٔ اوج رویکرد به عالمان را برای کسب مشروعیّت بیشتر در رفتار جانشین آقامحمدخان، فتحعلی شاه، می بینیم.

فتحعلی شاه اگر نه در لشکر کشی که در ادعّای فقاهت تأسّی به عمّ خود داشت و نزد یک آخوند کاشی به تحصیلات شرعی پرداخته بود.[۵۹] وی کبادهٔ مالک الرقابی را از شاهان کیانی و خاقان تیموری گرفته تا ابن‌الشهید و

اولی‌الأمر و نائب مناب مجتهدان به دوش می کشید تا حقانیّت حکومت خود را درجه‌ای بالاتر ببرد. به بیان دیگر، تزلزل حکومت در ایران پس از صفوی ایجاب می کرد که در لابلای القاب و سرده ریگ گذشته محمّل ثبات و مشروعیّت بجویند. رویکرد فتحعلی شاه به اهل علم و فقاهت مانند آقا محمدخان بیشتر ریشه درفرهنگی داشت که تشیّع عوامانه پدید آورده بود. بدین معنی که از یک سو در مراسم زیارت، عزاداری و قرب جوار شرکت می کرد تا خود را در زمرهٔ اهل تقدّس به شمار آورد. از سوی دیگر از اهل علم، چه فقیه و مجتهد و چه اخباری و شیخی، انتظار همدلی و شناخت و حتّی کشف و کرامت به نفع حکومتش داشت. درخواست "دعاگویی" از عالمان وسیله ای بود که شاه با آن از دروازهٔ فرهنگ رایج زمان خود به اثبات مشروعیت خود می پرداخت

با وجود دلبستگی و همدلی بسیار بین فقها و شاه، شواهد بسیار حاکی از امکان "لغزش" شاه به سوی صوفیه (بعداً شیخیّه) و اهل فلسفه و معارف دیگر است. یکی از مجتهدان مورد علاقه و مشورت شاه، میرزا ابوالقاسم قمی درنامه‌ای به تاریخ ۱۲۳۰ نگرانی خود را از لغزش پذیری ذهن شاه به خوبی نشان می دهد:

> من بعی [دائم] چه خاک بر سرکنم یک جا می شنوم که می خواهند لقب "اولی الأمر" بودن به شاه بگذارند که مذهب اهل سنّت و خلاف مذهب شیعه است، و اهل سنّت به آن فخر می‌کنند که پادشاه شیعه تابع ما باشد. و یک جا می خواهند که شاه را به مذهب [تصوّف] مایل کنند که شاهی مذهب شود و از دین در رود که بدتر از سنّی شدن است. چون اصل مذهب تصوّف مقتبس از مذهب نصاری است فرهنگی و نصرانی فخر می کنند که پادشاه شیعه تابع [آنها] باشد و یک جا می خواهند اثبات عقول قدیمه بکنند که عاقبت آن هم به کفر منجر می شود و یک جا من خاک برسر را به بلای عظیم مبتلا کنند که مراسله و پیغام این مراحل را به انجام بیاورم. . .[۶۰]

به طوری که می بینیم میرزای قمی نگران آن است که شاه او را وسیلهٔ انجام مراسم اعطای القابی به خود کند که به درستی آن اعتقاد ندارد. آنچه در اینجا به روشنی دیده می شود این است که شاه درجستجوی آن است که لقب تازه‌ای به دست آورد و با آن حکومت خود را مشروعیت بیشتری بخشد. فشار فرهنگ عامه زمان را که شاهدِ تأیید از غیب طلب می کند در حرکات شاه می‌بینیم این شاهد غیبی به هیچ روی منحصر به علمائی که کبادهٔ فقاهت به دوش

می‌کشند نیست. بلکه صوفیه از دروازهٔ شعر فارسی، فلاسفه از روزنهٔ عقول قدیمه، اخباریّه با آوردن سر سردار روس سیتسیانوف و شیخیّه با ادّعای تماس مستقیم با ائمّه ظاهر می شوند. این آخرین یعنی شیخی ها چیزی نمانده بود که جای علما را در ذهن شاه بگیرند. القابی را که فتحعلی‌شاه به شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۲ هـ) بنیانگزار شیخیه داد، از قبیل حُجّة الله البالغة، علامّة العلما أعرف العرفا و أفقه الفقها به هیچ یک از علمای پیشین نداده بود. اگر تکفیر شیخ محمدتقی برغانی (م۱۲۶۳ هـ) سر بزنگاه و پیگیری و همبستگی بعدی فقهای عتبات نبود، افکار این شیخ بحرینی شعله ای بس دامنگیر تر از فتنهٔ بالاسری و پایین سری ها برافروخته بود. نتیجه آن که عامل عمده در رویکرد شاه به علما فشار فرهنگ تشیّع عوامانه زمان بود و نه لزوماً انسجام دستگاه نوخاستهٔ روحانیت. البته آقا محمدخان و فتحعلی‌شاه (به خاطر تحصیلات اوان جوانی‌خود) با فقها تجانس مشرب داشتند. ولی در دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه نیز، که این تجانس وجود نداشت، باز وضع چندان فرق نکرد.

غلیان فرهنگ تشیّع عوامانه در ظهور شیخیان بود که ابعاد تازه‌ای به تفاوت مقام ائمّهٔ اطهار از دیگر افراد، به عالم غیب و برزخ و بازگشت روحانی و به نمایندگی مقام ائمّه توسط منصب نوبنیاد "رکن رابع" داد. نزدیکی فتحعلی شاه به فقها در واقع بر روند اعتبار علما چندان نیفزود. زیرا، همانگونه که اشاره شد شاه به جناح مخالف فقها، چون شیخی ها و اخباری ها، نیز گرایش داشت. با آمدن محمد شاه نیز که گرایش به صوفیه داشت در موقعیّت فقها تفاوتی پدید نیامد و درواقع مرجعیت تامّه تقلید از زمان این شاه نضج گرفت. در اینجا باید دید که پس از رواج آداب و مراسم عامه پسند تازه در تشیّع که وضع مالی و سلسله مراتب و روابط فقها با دربار را عوض کرد، جایگاه علما در نظام حکومت به چه صورت درآمد.

ظهور و رشد سریع مجتهدان محلی و حوزوی و نقش روز افزون آنان در جامعه شکلی تازه به جایگاه علما درنظام حکومت عصر قاجار داد. در بحث پیدایش نهاد مرجعیّت اشاره شد که یکی از نخستین اقدامات مرجعیّت تامّه اعزام مجتهدان تحصیل کرده عتبات (حوزوی) یا دادن نمایندگی به مجتهدان محلی بود. فرآیند افزایش شمار مجتهدان البته پیشتر آغاز شده بود ولی پیدایش مرجعیت تقلید بدان سرعت و دامنه بیشتری بخشید. نخستین اثر افزایش مجتهدان محدود شدن نقش شیخ الاسلام، امام‌جمعه ها و ملاباشی در مرکز بود. صاحبان همهٔ این عناوین منصوب از سوی دولت بودند و با رشد خودجوش

مجتهدان مشغله‌ای برایشان نماند. گرفتن خمس (سهم امام)، صدقه، نذر، ثلث، وقف و حلال کردن اموال آمیخته به مال حرام یا بی نام، از یک سو، و رسیدگی به دعاوی ملکی، جزائی، خانوادگی و به طور کلی قضائی ـکه گاه با اجرای حکم نیز همراه بودـ و تعیین روزهای عزیز و ایام عزاداری و اعلام مناسبت برای بستن دکاکین، تعیین خط مشی برای سخنان روضه خوانان، خطیبان و واعظان، از سوی دیگر، سازندهٔ جایگاه تازه ای برای مجتهدان در حکومت شد. در این جایگاه مهار افکار و هیجان‌عمومی به دست آنها افتاد. پشتوانهٔ این جایگاه یک قوه قضائیه متکی به نظام مالی مستقل از سوئی و یک قوهٔ ارتباطی نیرومند برای آموزش، نظارت و هدایت افکار، رفتار و مراسم عمومی، از سوی دیگر بود.

این دو پایگاه اجتماعی نیرومند با اختیارات و امتیازاتی که مراجع و مجتهدان بزرگ داشتند اقتدار بیشتری می‌یافت: حق بیرون کردن حاکم ولایت از شهر اگر طبق میل مجتهد بزرگ رفتار نمی کرد؛ به دست گرفتن ادارهٔ شهر در نبود حاکم صالح؛ صدور فتوا در تأیید یا تحریم معاملات دولت با شرکت های خارجی؛ تکفیر یا تفسیق اشخاص با گرایش‌های مذهبی-سیاسی متغایر با اسلام؛ و سرانجام اعلام جهاد علیه افراد، دسته ها و دولت های خارجی و حتی‌علیه شخص شاه.[۶۱] مجموع این اختیارات و امتیازاتـ که هیچ یک همراه با مسئولیت مشخصی نبودـ مؤید این ادعاست که دستگاه روحانیت در عصر قاجار خود «یک دولت اعلام نشده» با لشگری از مقلدان بسیج‌شده بود. این واقعیت از سوی علما نیز گاه به‌صورت «سلطنت شرعی فقها» ورای حکومت‌های عرفی عنوان می‌شد.[۶۲] النهایه، مسأله نمایندگی از حقیقت‌غائب و تناقض بین گفته/ نوشته و رفتار علما، زیر محمل تقیه، مانع از درک اندیشه واقعی آنان بود.[۶۳]

اینک باید دید اقتدار تازه یافتهٔ علما از چه زمان بعدی سیاسی یافت نخست باید بگوییم که پیچیدگی روندهای اجتماعی-مذهبی نه تنها شناخت ماهیت بلکه آگاهی بر تاریخ دقیق پیدایش آن ها را نیز دشوار می‌کند. چون نه فقهای اصولی تنها نمایندگان فرهنگ تشیع متأخر بوده اند و نه شاهان قاجار در رویکرد به رهبران مذهبی ثبات مشرب داشته اند. امیرارجمند دعوت آقامحمّد علی (فرزند آقا باقر) بهبهانی را به تهران از طرف آقامحمدخان قاجار در سال ۱۲۰۵هـ نشانگر آغاز ارتباط و کنار آمدن دولت و روحانیت سالاری می داند.[۶۴] این که چرا آقامحمدخان این مجتهد بالنسبه جوان را که در آن زمان فقط شهرت پدری را به دوش می کشید، و بعداً حاکم شرع صوفی کش و میرغضب پرور از کار درآمد، به‌تهران دعوت کرد روشن نیست. آیا می خواست مانند پادشاهان

صفوی او را، به شرط اقامت در تهران، شیخ الاسلام یا امام جمعهٔ تهران کند یا لقب مجتهد زمانی به او بدهد؟ آیا نیاز به تأیید حکومت خود به وسیلهٔ او داشت؟ منابع ما در این زمینه ساکت اند. انچه مسلّم است آقا محمدخان ملاّ و مجتهد معمولی به حد کافی پیرامونش داشت. پای بندی‌اش به اصول و مراسم تشیّع جای بحث نمی گذاشت. با وجود تاکیدش بر حقانیّت کیانی، تیموری و خون بهای خاندان خود، بعید نیست که انگیزهٔ او درچیس کارها کسب مشروعیت بیشتر ار راه تأیید علما بوده است. به‌هرحال، این قرائن کافی برای اثبات نیاز دولت به دستگاه روحانیت به منظور کسب مشروعیت بیشتر در این دوران بیست. دستگاه روحانیّت در این زمان در سرآغاز رشد خود بود و هنور ار نفود کلمه و قدرتی که از زمان فتحعلی شاه به بعد یافت، بهرهٔ چندانی نداشت. به علاوه، آقامحمدخان اگر واقعاً نیاز به یک دستگاه مشروعیّت بخش یا خطبه خوان درکار سلطنت خود داشت، در دوران حکمروایی ۶ سالهٔ بعدی‌اش به اقدام جدی تری دست می زد.

فتحعلی شاه علما را به مشاغل دولتی گماشت و خود را نائب آنان خواند.[۶۵] و همانگونه که اشاره شد پیوسته خواستار تاکید علما بر رسمیت القاب خود بود حتی از شیخ جعفر کاشف العطاء، یکی از بزرگان فقهای نیمه نخست سلطنتش، خواست که رسماً او را به نیابت ار امام زمان به سلطنت منصوب کند.[۶۶] با این همه، ما نشانی ار نیاز واقعی فتحعلی شاه به انجام این کارها برای تأیید و تداوم حکومت در دست نداریم. این کارها حتی نشانگر به رسمیت شناختن علما به عنوان یک دستگاه روحانیت مشخّص از سوی پادشاه نیستند. درکارهای فتحعلی‌شاه نوعی تصنّع و ناباوری قرین با تفنّن به چشم می‌خورد. او نه‌دینداری و پرهیز آقامحمدخان را داشت و نه توان لشگرکشی های او را. فتحعلی‌شاه بیشتر وقت و نیروی خود را صرف کارهای تمننّی می‌کرد به احتمال بسیار "ملاّباری" هم از آن‌جمله بوده است در دههٔ آخر سلطنتش میل شاهانه ار فقهای اصولی به سوی علمای اخباری و شیخی برتافت. این بار شیخ احمد احسائی راکه ادعّای مکاشفه داشت برکشید و بهترین القاب و احترامات را در حق او روا داشت. این کار چندسالی پس ار رویکرد نافرجامش به میرزا محمد اخباری بود.

مدارک موجود حاکی از آن است که درجنگ دوم ایران و روس خود شاه، بویژه عباس میرزا، بیشتر خواهان آغاز جنگ بودند تا علما. آنها بودند که احساسات مذهبی مردم را برانگیختند و علما را رسماً درجنگ دخیل کردند. این فتحعلی شاه بودکه از آقا سید محمّدطباطبائی (که بعدها به "مجتهد مجاهد"

معروف شد) برای شروع جنگ فتوا خواست و او را از عتبات به ایران دعوت کرد. به نوشته رضاقلی خان هدایت مجتهد عتبات نخست نظر شاه را برای صدور فتوای جهاد باور نکرد و ملاّ رضا خوئی را برای استمزاج طبع خاقان به تهران فرستاد. هما ناطق در میان اسناد وزارت امورخارجه انگلیس ترجمهٔ نامهٔ فتحعلی شاه به عباس میرزا را در اسناد Henry Willock یافته است که روشنگر ساخت و پاخت این پدر و پسر برای آغاز جنگ دوم است:

> فرزندی من در هر امری نخست با شما مشورت کردم. شما خواستید آقا سید محمّد را از عتبات بیاورم، نفرمایید آمده اند! شما خواستید من به سلطانیه بیایم، نفرمایید آمده ام! شما خواستید پول بدهم، نفرمایید داده ام! اکنون خود شما اوضاع و احوال سرحدات را بهتر می‌دانید. اگر به صلح مایلید، صلح کنید واگر، جنگ می‌خواهید بجنگید. لیکن همه مسئولیت‌ها را به گردن بگیرید[۶۷]

محتوای این نامه را مقایسه کنیم با نوشته های رضاقلی خان هدایت که در زمان جنگ دوم ایران و روس ۲۸ ساله و شاهد روح زمان بوده و در ایام ناصرالدین شاه این مطالب را در توجیه کارهای خاقان نوشته است:

> چون جناب مجتهدالزمانی آقا سیدمحمّد اصفهانی را ظن برآن بود که حضرت شاهنشاه صاحب قران مخالفت با اولیای دولت بهیّه روسیه را صلاح دولت ابد مدّت نخواهد دانست، اسلم و اصلح آن که معتمدی از خود بدان حضرت روانه نماییم و استمزاجی حاصل آوریم لهذا ملارضای خوئی‌را با صورت حکم جهاد به‌حضرت‌خاقان صاحبقران فرستاد که استمزاجی رود و از مکنون خاطر خطیر صاحبقرانی تحقیقی شود. حضرت شهریار دانش شعار قاجار صاحبقران کامکار که پادشاهی عاقل و دانا و شهریاری دقیق و توانا بود، و از قواعد علمای اسلامیه اثناعشریّه معتلاً اطلاعی کامل داشت، دانست که مجتهدان اسلام خود را نائب امام و پادشاه عهد را درآن کیش نائب نائب از جانب خویش همی شمرند و اگر جز این باشد عوام را برانگیزند و طرح فساد ریزند و برحسب قانون ملّت به سلطان عهد بدین علت طغیان گزینند. بناءً علیهذا شاهنشاه صاحبقران رعایت جانب عموم اهالی را اولی شمرد و ملامحمد رضا فرستادهٔ جناب اکمل المجتهدین را بر وفق رضای او پاسخ نگاشت[۶۸]

بی‌صداقتی و تضاد شیوه های‌عمل فتحعلی شاه بر نوشتهٔ مورخ زمانش نیز سایه افکنده است. در بخش نخست این پاراگراف رضا قلی خان از شک آقاسید محمّد در بارهٔ مصلحت دولت ایران در اقدام به جنگ باروسیه سخن می‌گوید. ولی

درباریان می‌گوید چون شاه به خوبی از قواعد شیعه دوازده امامی آگاه بود و می‌دانست که پادشاه نائب مجتهدان عصر است و اگر به‌خواست آنان رفتار نکند، مجتهدان عوام را برانگیزند و طبق قانون دین به دولت یاغی شوند، از این رو بروفق رضای اکمل المجتهدین آقا سید محمّد پاسخ نگاشت.

از اواخر حکومت فتحعلی‌شاه جلوه هایی از مداخله مجتهدان در امور سیاسی به چشم می خورد که اگر نه به اشارهٔ شخص شاه، ناشی از سردرگمی دولتیان بوده است. رویداد اول مربوط به سرکشی مجتهد تبریز آقا میرفتاح است که وقتی وضع جنگ را به‌سود روسیان دید با مشتی از اوباش مقلّد خود به توپچیان و مدافعان شهر حمله کرد و شهر تبریز را تسلیم سردار روس نمود.[۶۹] میر فتاح در انجام این خیانت انگیزهٔ مادی داشت و پاداش خود را از روسیان در تفلیس گرفت.[۷۰] به‌هرحال، عمل او هرچند بار سیاسی سنگینی داشت، ولی گویای یک اندیشهٔ مذهبی یا روند کلّی نبود.

رویداد دوم اقدام میرزا مسیح مجتهد تهرانی در مذاکرهٔ ناموفّق با سفیر روسیه گریبایدوف برای پس گرفتن دوزن گرجی بود که اسلام آورده بودند. این اقدام به شورش عمومی مردم تهران و کشته شدن ۳۷ تن از اعضای سفارت از جمله گریبایدوف و ۸۰ نفر از میهمانان تهرانی انجامید.[۷۱] این شورش دال بر تبعیت عوام از مجتهد تهران است ولی نشان از آگاهی شخص مجتهد از میزان نفوذ و اعتبار خود در شبکهٔ نوظهور روحانیّت ندارد. میرزا مسیح پس از پایان بلوا از ترس دولت روسیه با لباس مبدّل از تهران گریخت، با آن که مردم برای نگهداشتن او در تهران باز آمادگی خود را برای شورش نشان داده بودند.[۷۲] به‌هرصورت میر فتاح و میرزا مسیح هیچ یک در ردهٔ علمای مرتبط با جریان نوظهور مرجعیّت درعتبات نبودند.

چنین به نظر می رسد که دستگاه روحانیت اقتدار سیاسی خود را در زمان جانشینی فتح‌علی شاه یعنی محمد شاه نشان داد. این شاه برخلاف سلفش به فقها دلبستگی نداشت، بلکه شیفتهٔ مدعّیان تصوف و کشف و کرامت زمان بود با این همه سیر صعودی دستگاه نوخاستهٔ روحانیت به موازات گسترش فرهنگ تشیّع شعائری آثار خود را بر زمان وی تحمیل کرد. شخص شاه نیز فارغ از جلوهٔ دیگر همین فرهنگ یعنی چشم امید داشتن به کشف و کرامات صوفیّه نبود. قرن نوزدهم ـ برخلاف نیمه نخست قرن بیستم ـ برای ایرانیان قرن چشم داشت به دستاوردهای معنوی عالمان چه اصولی، چه اخباری، چه شیخی و چه عرفانی بود. اوج نمایش اقتدار سیاسی مجتهدان در این عصر در حجة الاسلام سیّد محمد

باقر شفتی تجلی یافت. او دولت اعلام نشدهٔ علما را در اصفهان برقرارکرد، مهام امور اصفهان را ـکه مستلزم برکناری حاکم تعیین شده از سوی دولت بود ـ به دست گرفت، نیروی شهری تازه‌ای از طریق ائتلاف با کسبه، لوطیان و بزن بهادران به وجود آورد، حدود شرعی را به سلیقهٔ خود اجرا کرد، با نمایندگان دولت های بیگانه تماس گرفت، به دستور های حکومت مرکزی وقعی ننگذاشت و سرانجام به بسیج نیروی نظامی علیه دولت مشغول شد.

حجة الاسلام شفتی مانند ملاّ احمد نراقی و شیخ جعفر کاشف الغطاء به ساختن "سلطنت شرعیه" در کتاب و مدح و ستایش فتحعلی شاه و دادن نمایندگی به او در عمل نپرداخت او حکومت شرعی خود را عملاً در اصفهان به راه انداخت. الگوی او دراین کار رسالهٔ ***وجوب اقامهٔ حدود در زمان غیبت بر فقها و مجتهدین*** بود دانستن آنکه او عقیده به ولایت مطلقه فقیه داشت یا سهمی در این زمینه برای قاجار قائل بود از مرز حدس و گمان بالاتر نمی رود. مهم آن‌است که وقتی محمد شاه به ضرب آتش توپخانه دروازهٔ شهر را گشود و با مجتهد شکست خورده روبرو شد نه تنها نتوانست او را به سزای اعمالش برساند،[۷۳] بلکه با مقصر دانستن اوباش شهر و تبعید آقازاده، او را با احترام به جای سابق خود برگردانید شاهی که خود و وزیرش، حاج میرزا آقاسی، روی خوش به علما نداشتند، با مجتهدی که سال ها برآنها شوریده و به اشرار و مخالفان پناه داده بود به مدارا رفتار کرد. میان شاه و مجتهد سالخورده چیزی جز فشار فرهنگ نوخاستهٔ تشیّع قرار نداشت. این فرهنگ هاله‌ای ازشکوه حقیقت غائب را در قلب شیعیان نشانده بود که مظهری زود آشناتر از شجری آداب مذهبی و همدرد سوگواری هایشان برای آن نمی یافتند. بازگشت محترمانه حجة الاسلام شفتی به جایگاه پیشینش در واقع اعلام شناسائی رسمی اقتدار دستگاه روحانیت است که دولت به ضرب توپخانه قدرت آن را موقتاً از میان برداشت ولی برحقانیتش عملاً صحّه گذاشت. بی جهت نیست که هفت سال پس از این حادثه، هنگامی که مرجعیّت تامه در شخص شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی در نجف منفرد شد و وی دست به اعزام پیاپی مجتهدان دانش‌آموختهٔ نجف به شهرستان های ایران زد، محمد شاه به وی پیام گلایه فرستاد که: «مگر کارخانهٔ مجتهد سازی به راه انداخته اید!»[۷۴] این پیام نشان از آگاهی دولت به اقتدار نوخاستهٔ مجتهدان دارد و از ناتوانی اش به مهار کردن آن.

با نشستن شیخ مرتضی انصاری بر جای نجفی اصفهانی در سال ۱۲۶۶هـ، دستگاه روحانیّت جایگاه گسترده تری در میان مردم و اهرم‌نفوذبیشتری در

حکومت کشور یافت. شیخ انصاری هرچند علاقه به مداخله در امور غیرفقهی و غیرعبادی نشان نداد و نظریّه ولایت فقیهی را که استادش ملاّ احمد نراقی به صورت "ولایت عامه فقیه" مطرح کرده بود نپذیرفت،[۷۵] با این همه براقتدار دستگاه روحانیت از راه گستردن دائرهٔ نفوذ فقیه و لزوم تقلید از او افزود. هرقدر شیخ انصاری با تقوا و پرهیزکاری‌اش برحیثیت اجتماعی مجتهد افزود، برخی از شاگردان و معاصرانش چون آقا نجفی اصفهانی (شیخ محمد تقی مسجد شاهی) و ملاعلی کنی در تهران این حیثیّت را در خدمت جمع مال و ثروت از راه احتکار، تشکیل دستگاه مجتهد زمانی -یعنی کسب امتیازاتی از قبیل اخذ سهم امام، قضا و اجرای حدود، تعیین صلاحیت و دیانت افراد و احیاناً تکفیر مخالفان و حتی اعلام اعجاز سقّاخانه ها یا هدف‌های پیش ساختهٔ سیاسی- زدوبند با حُکّام و صاحبان قدرت به کار بردند. نمود آنان چنان بود که ناصرالدین شاه در نامه‌ای به میرزا حسن آشتیانی تلویحاً اقرار به ناتوانی خوددر برابر مجتهد اصفهان (آقانجفی) و مجتهد تبریز (حاج میرزا جواد آقا بن‌میرزا احمد) می کند. چه بسا همین مجتهد اصفهان به اتفاق مجتهد تهران (میرزا حسن آشتیانی) در واقعه تحریم تنباکو بیشتر از مرجع زمان، میرزای شیرازی، نقش داشتند. سرنوشت این واقعه، که بزنگاهی اجتناب‌ناپذیر بود برای رویارویی اقتدار دستگاه روحانیّت با قدرت دولت، به دست نیرومندترین اصل فرهنگ نوپای تشیّع- یعنی متابعت از امام زمان یا محاربه با او- مشخّص شد. بدین ترتیب، علّت اقتدار علما در این دوره بیشتر از آن که ناشی از ضعف دولت قاجار باشد زاییدهٔ فراگیر شدن فرهنگ تشیّعی بود که آنرا شعائری (مراسمی) خواندیم.

پس از جریان تحریم تنباکو نهاد مرجعیّت دیگر نه به فکر چالش قدرت دولت بلکه، آن طور که از نامه های میرزای شیرازی بر می آید در صدد تقویت سلطنت ناصرالدین شاه بود.[۷۶] میرزای شیرازی فکر تکفیر ناصرالدین شاه را که طرح سید جمال الدین افغانی اسدآبادی، شاگرد دیگر شیخ انصاری، بود نپسندید؛ بلکه حضور ناصرالدین شاه را به عنوان حامی رسمی تشیّع در تهران ضروری دید و از وابستگی سیدجمال الدین به دولت عثمانی بیشتر اظهار نگرانی کرد تا استبداد شاه.[۷۷] در این زمان روحانیّت درقدرت سیاسی نه فقط شریک دولت بلکه پشتیبان آن‌نیز بود. این امر از تلگرام رجب ۱۳۰۹ میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه که در آن خواستار استمرار وجود سلطان عادل و دین‌پرور و پایندگی سایهٔ عواطفش برفرق مسلمانان است،[۷۸] و هم چنین از تلگرام میرزاحسن آشتیانی

که نفس شاه را محل ورود «مراحم الهیه و تأیید مکارم غیبیّه» می‌خوانند، پیداست.[۷۹] روحانیّت به خوبی دریافته بود که خطر اصلی برای ادامهٔ اقتدار آن نه استبداد دولت قاجار بلکه نفوذ افکار نو و پیدایش طبقه نوخاستهٔ روشنفکران است. ازهمین رو، علما باشرکت درجنبش مشروطیّت نه تنها رهبری جنبش را از دست اندیشگران خواستار آزادی و قانون درآوردند، بلکه جایگاه تازه‌ای برای خود تعبیه کردند که آن رهبری اعتراض عمومی، جنبش و قیام و احیاناً انقلاب بود. بررسی این جایگاه تازه نیازمند تحقیق جداگانه ای است

پانوشت ها:

۱ محمدعلی مدرّس خیابانی، *ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیه أو اللقب*، ۸ جلد، تهران، کتابفروشی خیام، چاپ سوم، ۱۳۶۹ق، ج ۵، ص ۱۹۴

۲ محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳

۳ ن ک به محمدتقی مجلسی، *لوامع صاحب قرانیة المشتهر به شرح الفقیه*، تهران علمی، بی تاریخ

۴ ن ک به محمد باقر مجلسی، *زادالمعاد* تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۶ق، باب‌خمس؛ همچنین به ـــــ، *نظم اللئالی معروف به سؤال و جواب*، تحقیق سیدمهدی روحانی، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۶-۱۲

۵ عبدالجلیل قزوینی، *کتاب النقض*، تهران، سپهر ۱۳۳۱ش، صص۶-۴۰۲؛ محمد جعفر محجوب، «از فضائل و مناقب خوانی تا روضه خوانی،» *ایران نامه*، سال دوّم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۳، ص ۴۰۲

۶. مجلسی درجوانی شاید به تأسّی از پدرش بی گرایش به تصوّف نبود. درکتاب *زادالمعاد* از رسم خروش صوفیه به نیکی یاد می کند (ص ۲) در *عین الحیاة* آنان را متهّم به انحراف می کند (ن ک. به محمدباقر مجلسی، *عین الحیاة* تهران، شرکت کتاب، ۱۳۳۱ش، صص ۵-۴۴۴ و ۷۴-۲۶۹) در *جواهرالعقول* کشتن یک صوفی را با ثواب یک "حسنه" برابر می شناسد (ن ک به محمدباقر مجلسی، *جواهرالعقول*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق، ص ۹)

۷ مدرّس خیابانی، همان، ج ۵، ص ۱۹۳؛ م. خرمادقانی، *علمای بزرگ از کلینی تا خمینی*، قم، انتشارات معارف اسلامی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۶۷

۸ *کسر اصنام الجاهلیة* اسم کتابی است متعلّق به ملا صدرا شیرازی که در سال ۱۳۴۱ در تهران چاپ شده است. ملاعلی نوری اندیشهٔ ملاصدرا را در این کتاب نسبت به درویشان اعمال کرد

۹. این پیام دستهٔ آذربایجانی‌های تهران به مرجع تقلید عصر، آیة الله بروجردی، که دما در دههٔ اوّل محرّم از هیچ مجتهدی تقلید نمی کنیم» نمایانگر سرزشکنی تشیّع عامیانه است. در دهه ۱۳۳۰ آیة الله بروجردی قمه زنی را حرام اعلام کرده بود.

۱۰. محمدجواد مغنیة، الفقه علی المذاهب الخمسه بیروت، ۱۴۰۲، ص ۱۸۶.

۱۱. عنوان کامل این فصل از اصول الکافی «الفیء والانفال و تفسیر الخمس و حدوده و مایجب فیه» است. با آوردن "تفسیر" برای خمس کُلینی پیشاپیش نشان می دهد که قصد نقل روایتی را دارد که حاوی بیانی مخالف رسم عامه است. در مورد زکات و دیگر عناوین مشابه کلینی عنوان "تفسیر" را به کار نمی برد.

۱۲. محمدبن یعقوب کلینی، اصول الکافی، تحقیق محمدجواد مغنیه، ۴ جلد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۰۵

۱۳. محمدبن علی بن موسی ابن بابویه صدوق، من لایحضره الفقیه، ۶ ج، زیر نظر علی اکبر غفّاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۹ش، ج۲، ص ۳۴۷

۱۴. نکته دیگری که ابن بابویه طی روایتی آورده این است که امام می گوید «ماخمس را بجای صدقه می‌گیریم، چون سادات مشمول صدقه نمی شوند.» (همان، ج۲، ص ۳۴۴) بیان این مطلب از شخصیتی چون حضرت امام جعفر صادق بعید به نظر می‌رسد. چون خمس (به ویژه سهم امام) و زکات برای مصارف عمومی است نه نیازهای شخصی. محمد باقر مجلسی در قرن یازده هجری از مصرف خمس برای نیازهای شخصی به شدت دفاع می کند که مبادا سادات و مجتهدان گرسنه مانند (ن ک به. مجلسی، زادالمعاد، فصل خمس). این فقط نشانی از دید مجلسی است و شاید شامل امامان گردد.

۱۵. محمدبن محمدبن نعمان مفید، المقنعة فی الاصول و الفروع، قم، مؤسسة النشرالاسلامی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۶؛ محمدبن‌الحسن طوسی، النهایه فی مجردالفقه و الفتاوی، به‌کوشش محمدتقی‌دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش، صص ۲۰۵ و ۲۰۴

۱۶. مغنیه، همان، ص ۱۸۷

۱۷. گاهی کار از دست برگردان پول فراتر می رفت و به انتقال کل دارائی (نامشروع) به مجتهد زمان و هبهٔ متقابل نصف یا دو سوم همان دارایی به مالک متقی می کشید. دامنهٔ این "محمل شرعی" از خمس گسترده تر است و نیازمند بررسی جداگانه.

۱۸. محمدباقر مجلسی، نظم اللئالی، ص ۸

۱۹. ابوحامد محمدبن محمد غزالی، المستصفی من اصول الفقه، ۲۰ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰

۲۰. یادآوری این نکته ضروری است که بیشتر تغییر و تبدیل های فقهی در شیوهٔ فصل بندی و جا به جا کردن مواد فقه صورت می گیرد نه در متن فقه. قبلاً دیدیم که کلینی حرف اصلی خود را در عنوان «علی تفسیر الخمس ...» روشن تر بیان کرده تا در متن روایت

۲۱. نجم الدین جعفربن حسن محقق، معارج الاصول، قم، آل‌البیت، ۱۳۶۲ش، ص ۱۸۱.

۲۲. ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف علامه حلّی، مبادی الوصول الی علم الاصول، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۷

۲۳. ن. ک. به:

Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago, The University Press of

Chicago, 1984, p 141

۲۴. محمدبن سلیمان تنکابنی، *قصص العلماء*، تهران، علمیه اسلامیه، بی تا، ص ۱۶۱

۲۵. ملاّ احمد نراقی، *عوائد الایام*، قم، بصیرتی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۹۱

۲۶. شیخ مرتضی انصاری، *صراط النجاة*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۹۰ق، ص ۱

۲۷. کتاب های فقهی و رساله های عملیّه، پیش از *العروة الوثقی*، معمولاً با بحث از "آب های پاک" و "طهارت" شروع می شد.

۲۸. سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی، *العروة الوثقی*، قم، مکتبة الوجدانی، ۱۴۰۰ق، ص ۲

۲۹. همان، ص ۳

۳۰. *همانجا*

۳۱. برای مثال ن. ک. به کلینی، *همان*، ج ۱، ص ۱۱۹

۳۲. شیخ مفید، *المقنعة*، ص ۲۵۲

۳۳. همان، صص ۱۱-۱۱۰

۳۴. ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی المرتضی، *الرسائل*، قم، دارالقرآن، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸۲

۳۵. شیخ طوسی، *النهایه* ص ۱۹۹؛ ـــــــ، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، مکتبه مرتضوی، ۱۳۴۶ش، ج۱، ص ۲۴۲.

۳۶. شیخ طوسی، *النهایه*، ص ۲۹۳

۳۷. نجم الدین جعفربن حسن محقق حلّی، *شرایع الاسلام*، تهران، علمیّه اسلامیه، ۱۳۶۲ش، ج۱ صص ۱۸۴، ۳۰۷، ۳۴۴، و ج۴ ص ۶۸

۳۸. ابومنصور جلال الدین حسن یوسف علاّمه حلّی، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، ص ۴۱۷؛ ـــــــ، *تذکرة الفقهاء*، تهران، مکتبه مرتضوی، ۱۳۸۸ق، ج۱ صص ۵۳-۴۵۲؛ ـــــــ، *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص ۳۵۰، ج۴، ص ۴۶۴

۳۹. ن. ک. به Hossein Modarresi Tabataba'i, *Kharaj in Islamic Law*, 1983, p 157

۴۰. "نیابت عامه" با آنکه در بیان علما بسیار به کار برده می شود، گاهی معنای محتملی در گفتهٔ آنان ندارد. معنای نیابت روشن است و عبارات «من له الحکم و من له الولایة» نیز کمابیش روشن است. ولی منظور فقها از آوردن عامه به دنبال "نیابت" یکسان نیست. مفهوم عامه در "ولایت عامه" نیز روشن است که منظور همه گیر بودن ولایت است. ولی درمورد "نیابت" همه فقها مفهوم همه‌گیر بودن را مراد نمی کنند. میرزای نائینی در این خصوص توضیح روشنی دارد که برای ما ملاک است. نائینی نیابت عامه را پس از مجتهدان شامل مؤمنان عادل و در صورت نبود دسترسی شامل عموم حتی مسلمانان بدکار نیز می‌نماید. ن. ک. به. حاج میرزاحسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه الملة* تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، ص ۷۹

۴۱. ابراهیم بن سلیمان قطیفی، «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج»، *الخراجیات*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۸، ۹۵، و ۱۲۲.

۴۲. ملاّ محمدامین استرآبادی، *الفوائد المدنیه*، [ایران] دارالنشر لاهل البیت، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۳.

۴۳. جعفر نجفی کاشف الغطاء، *الحق المبین و خاتمه القواعد*، چاپ سنگی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۴۶.

۴۴ ملاّ احمد نراقی، همان، صص ۲۰۵-۱۸۵

۴۵ برای اطلاعات بیشتر در زمینهٔ چگونگی گسترش مفاهیم نیابت، تقلید و خمس و غیره ن. ک. به.

Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam from the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur ISTAC, 1996.

۴۶ این دو شخصیت عبارت بودند از شیخ حسن کاشف الغطاء فرزند کوچک کاشف الغطاء بزرگ و سیّد ابراهیم قزوینی نویسندهٔ *ضوابط الاصول* بدین ترتیب تعداد مراجعی که طرف دوسال از دور مرجعیت خارج شدند به چهار رسید سید مهدی طباطبائی و حجة الاسلام شفتی قبلاً در سال ۱۲۶۰ درگذشته بودند ن ک به محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۰ق، ج۲ صص ۸-۳۰۴؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، *طبقات أعلام الشیعه*، مشهد، دارالمرتضی للنشر، ۱۴۰۴ق، قسم اوّل از جزء دوّم، صص ۱۱-۱۰

۴۷. ن. ک. به:

Ann K. S. Lambton, "A Nineteenth Century View of Jihad," *Studia Islamica*, 32 (1970), p. 176.

۴۸ ن. ک. به

Nikki Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," *Studia Islamica*, 29 (1969) p 34.

۴۹ حامد الگار، *دین و دولت در ایران: نقش علما در دورهٔ قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹ش، صص ۴۹-۴۷ و ۲۴۰

۵۰ برای دورهٔ صفوی نیز امیرارجمند به نقش مشروعیت‌بخشی علما معتقد است منتها آنرا عملاً محدود به خواندن خطبه در مراسم تاجگذاری می‌بیند ن ک به

Amir Arjomand, *The Shadow of God*, pp 177-178

۵۱. ن ک به. *Ibid.*, p. 224

۵۲ ن ک به.

Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture*, Albany, State University of New York, 1988, p. 7.

۵۳. ن ک به

Amir Arjomand, *The Shadow of God*, p. 222 and _____, *Authority and Poltical Culture*, p. 89.

پیداست که ما نظر چهار محقّق مزبور را به عنوان نمونه آوردیم. اشاره به آراء صاحب نظران دیگر دراین مختصر نمی گنجد

۵۴. ن. ک. به: Sir John Malcolm, *A History of Persia*, 1815, Vol 2, p 287

۵۵ رضا قلی‌خان هدایت، *تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، خیام، ۱۳۳۹ش، ج۹، ص ۲۰۰

۵۶ همان، ج۹، صص ۱-۲۴۰

۵۷. محمدهاشم آصف (رستم‌الحکما)، *رستم التواریخ*، تصحیح محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ش، صص ۴۴۹ و ۴۵۱.

۵۸. درتاریخ ایران گاه کوشش های نابکام رهبران برخی قبایل و دسته ها مایهٔ مشروعیت برای

نسل های بعد همان دودمان و دسته ها می‌گردید صفویان نیز محمل خونخواهی برادر، پدر و پدربزرگ را به دوش کشیدند

۵۹ عبدالله مستوفی، *زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجار*، تهران، علمی، ۱۳۲۶ش، ج۱، ص ۴۹

۶۰ عبدالهادی حائری، *نخستین رویارویی های اندیشه گران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش، صص ۳۲۸-۳۲۷

۶۱ ازمیان پژوهشگران معاصر سعید امیرارجمند با تکیه بر مساحت دوگانهٔ اقتدار» درحکومت قاجار به شناخت بهترجایگاه علمای این دوره کمک کرده است

۶۲ ملاّ احمد نراقی، *همان*، صص ۱۹۹ و ۲۰۵

۶۳ مقایسه کنید ملااحمد نراقی، *عوائد*، ص ۱۸۵ را با مقدمهٔ همین مؤلف در_____، *معراج السعاده*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۱ق

۶۴ ن ک به Amir Arjomand, The *Shadow of God*, p 229

۶۵ رضا قلی خان هدایت، *همان*، ج۹، ص ۶۴۱

۶۶ تنکابنی، *همان*، ص ۱۹۱

۶۷ هما ناطق، *از ماست که برماست*، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۷ش، ص ۲۱

۶۸ رضاقلی خان هدایت، *همان*، ج۹، ص ۶۴۲

۶۹ همان، ص ۶۷۶

۷۰ مهدی قلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹

۷۱ رضا قلی خان هدایت، همان، ج۹، ص ۷۰۹

۷۲ *همان*، ج۹، ص ۷۱۳.

۷۳ علاوه بر سرکشی علیه دولت، مجتهد بزرگ متهم به پناه دادن بزهکاران و آزاد گذاشتن دست آنان در ارتکاب جرائم جدید بود هما ناطق، *ایران در راه یابی فرهنگی*، ۴۸-۱۸۳۴، لندن، مرکز چاپ و نشر پیام، ۱۹۸۸، صص ۶۰-۵۲.

۷۴ شیخ آقا بزرگ تهرانی، *طبقات الاعلام*، جزء ۱، قسم ۲، ص ۱۲۰۵

۷۵ شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، تبریز، مطبعهٔ اطلاعات، ۱۳۳۴ش، ص ۱۵۳

۷۶ ناظم الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان* تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش، صص ۳۳-۲۲

۷۷ *نور علم*، ۴۴-۴۳، اردیبهشت ۱۳۷۰، ص ۱۱۶.

۷۸ ناظم الاسلام کرمانی، *همان*، ص ۲۷

۷۹ *همان*، ص ۱۶

سیروس میر*

نهضت مذهبی در آینهٔ خاطرات

هدف این نوشتار بررسی و سنجش پاره ای از خاطرات رهبران و شخصیت های مذهبی مخالف رژیم در دوران سلطنت پهلوی دوم است. در این نوشته مقصود ازشخصیت‌ها وسازمان های مذهبی مخالف رژیم صرفاً آن افراد و سازمان هایی است که افکار، اصول نظریات و ارزش های خود را منحصراً ملهم از مذهب دانسته و جهت اساسی فعالیت سیاسی خود رامعطوف به تلاش در راه تحقّق حاکمیت دین و اجرای قوانین شرع به درک و تعبیر سنّتی آن در جامعه کرده اند. فدائیان اسلام، هیئت‌ها (یا جمعیت های) مؤتلفه، و روحانیون و فعالین سیاسی طرفدار آیت الله خمینی را باید درزمرهٔ مخالفان عمدهٔ مذهبی رژیم دردوران مورد بحث به شمار آورد

از یادمانده های شخصیت های عمدهٔ نهضت مخالفان مذهبی در ایران نخشی به صورت کتاب در سال های بعد از انقلاب بهمن ماه ۱۳۵۷ انتشار یافته و نخشی نیز در قالب مصاحبه های مطبوعاتی در روزنامه ها و مجلات مختلف درج گردیده است. هم چنین ویژه نامه هائی که در سالگرد وقایع تاریخی و یا به مناسبت بزرگداشت افراد و یا حوادث گاه به گاه توسط نهادها، سازمان ها، و رسانه های عمومی جمهوری اسلامی انتشار می‌یابند، حاوی بخش قابل ملاحظه‌ای

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه تمپل

از خاطرات گوناگونند و از این جهت از منابع مهم تحقیق و بررسی در این باب به شمار می روند.

این خاطرات را می توان از جهات مختلف مورد بررسی و سنجش قرارداد بنای کار در اینجا معرفی عناوینی از اهم این منابع و سپس ارزیابی اهمیت این خاطرات در شناساندن یا روشن تر کردن گوشه هایی از گرایش های فکری و جریانات سیاسی عمدهٔ نهضت مذهبی-سیاسی دوران مورد بحث است بدیهی است که بررسی نهضت مذهبی و سیر تکوین آن در ایران بدون عنایت به نقش یگانه و ویژهٔ آیت الله خمینی میسر نیست. از همین رو، این بخش را با پرداختن به خاطرات آیت الله پسندیده آغاز می کنیم که هرچند خود از فعالین نهضت مذهبی در ایران به شمار نمی رفت، خاطراتش حاوی مطالبی در بارهٔ خاندان رهبر انقلاب اسلامی است که پیش از انتشار این خاطرات ناشناخته مانده بود.

خاطرات آیت الله سید مرتضی پسندیده، برادر مهتر آیت الله خمینی، به کوشش محمّد جواد مرادی نیا در ایران انتشار یافته.[۱] این خاطرات شامل دو بخش است: بخش نخست تحت عنوان «خاندان امام خمینی»، اطلاعات مهم و جالبی پیرامون اوضاع و منشاء اجتماعی خاندان نویسنده به دست می دهد بنیای این خاندان، سید احمد، در سلک علما و صاحب املاکی در روستاهای "شاهین"، "واسوران" و"ناری"، و همچنین مالک کاروانسرا و باغی در خمین بود عمارت مسکونی وی در خمین شامل اندرونی، بیرونی، دو برج و باغ بود و مساحتی قریب به چهار هزار مترمربع را در برمی گرفت.[۲] بدین قرار وی از مالکان متنفذ و معتبر، امّا نه چندان استثنائی، آن نواحی به شمار می رفت. به تقریر آیت الله پسندیده: «در آن موقع، آقایان [علما]. . همه دارای املاک بودند.» (ص ۱۲)

فرزند "سیداحمد" و پدر آیت الله خمینی، "آقامصطفی"، نیز هرچند که در لباس اهل علم بود و مدتی را برای تحصیل در اصفهان و سپس نجف به سر آورده بود و اجازهٔ اجتهاد داشت، ولی «در امورات شرعی شرکت نمی کردند.» (ص ۱۵) وی«مردی بسیار نافذ و دارای تفنگچی و املاک بود.» (ص ۱۸) آقامصطفی مناسبات گسترده ای با حکومت و حکام منطقه داشت که دامنهٔ آن حتی ارتباط با "اتابک" و "صدراعظم" دولت قاجار را نیز در برمی‌گرفت (صص ۱۸-۱۶) پیداست که"آقامصطفی"از سرجنبانان منطقه به شمار می رفته است.

درباب روابط علما با حکومت در دوره های مختلف تاریخی تحقیقات بسیاری ـ به خصوص در سال های اخیر و در رابطه با تاریخ معاصر ـ انجام گرفته و جزئی از مباحث مورد توجه و نسبتاً روشن علوم اجتماعی شده است خاطرات آیت الله پسندیده نیز به این موضوع اشاره های فراوان دارد که می تواند پژوهنده را، هم در تحقیق عمومی و هم در ارتباط با خاندان آیت الله خمینی، یاری رساند. امّا مبحث مهم و قابل بررسی که با مطالعهٔ این خاطرات نظر خواننده را به خود جلب می کند در آمیختگی علما با خوانین و ارتباط آنها با یکدیگر است. اسب سواری علما و تاخت و تاز آنها در معیت تفنگچی در ولایات، که در این اثر بارها به آن اشاره رفته، نشانی از این در آمیختگی است که دامنهٔ آن تمام عرصه های فعالیت اجتماعی را در بر می‌گرفت. این درآمیختگی را در سطوح گوناگون روابط اجتماعی ایران می توان دید. به عنوان نمونه، به تقریر آیت الله پسندیده، «وقتی بازدید عید می رفتیم، علما و خوانین به طور دستجمعی می رفتند. همه را خبر می‌کردیم که صبح به کجا برویم و یا عصر به کجا برویم.»[۳]

بررسی روابط خانوادگی و نحوهٔ ازدواج ها نیز گویاست. از خواهران "آقامصطفی"، "صاحبه خانم" «بانوی عالمه و با شهامت» به عقد "شکرالله خان" درآمد. "شکرالله خان"، «برادری به نام "کریم خان" داشت که به دولت [قاجار] یاغی شد و با سواران و ایل و تبار خود شروع به نزاع و جنگ با حکومت و دولت کرد.» (ص ۳۱) به دنبال فوت یا کشته شدن این شوهر (تردید از صاحب خاطره است) "صاحبه خانم" با "ملامحمد جواد کمره ای" ازدواج کرد «که خیلی هم سرمایه دار و مالک بود» (ص ۳۱) خواهر دیگر، "آغا بانوخانم"، به همسری "جواد مجتهد خمینی" معروف به "آخوند" درآمد که «اصلاً خوانساری و فردی عالم و با نفوذ و هم چنین دارای املاک، اموال، نوکر و تفنگچی های زیادی بود. منزل آخوند اندرونی و بیرونی و طویله و باغ و از این چیزها زیاد داشت.» (صص ۳۵-۳۴) "کریم خان قلعه‌ای"، همسر خواهر سوم "سلطان خانم"، «از خوانین محترم قلعه بوده و در قلعه می نشست.» (ص ۳۶) همین روابط را می توان در ازدواج‌های دو نسل پس و پیش این خاندان نیز پی‌گرفت.[۵]

"آقا مصطفی" درسال ۱۳۲۰ قمری/۱۹۰۲ میلادی در حالی که در معیت «۱۰، ۱۵ سوار و تفنگچی» به قصد دیدار "عضدالسلطان" والي عراق (اراک کنوني) عازم آن شهر بود، در راه مورد سوء قصد قرار گرفته و کُشته می شود.

علت این قتل، که به نظر می رسد ریشه در اختلافات و منازعات متنفّذین محلی داشته، روشن نیست. این قدر هست که بعد از وقوع حادثه «منزل قاتل را آتش زدند» و به گفته آیت الله پسندیده معلوم نشد که آیا «مردم این کار را کردند یا دولت.»[۴]

دو متهم به قتل ـ یا دو نفری که هنگام سوءقصد حضور داشتند و از متن خاطرات معلوم نیست که کدام یک از آن ها مرتکب قتل شده ـ به دستور صدر اعظم وقت، میرزا علی اصغرخان امین السلطان، به همراه اعضاء خانواده شان دستگیر و به‌تهران فرستاده می‌شوند، «املاک و اموالشان نیز ضبط می‌شود» (ص ۲۳) یکی از این دو نفر به نام "میرزا قلی سلطان" در زندان می میرد. متهم دیگر، "جعفرقلی خان"، به دنبال صدور حکم توسط «علمای بزرگ عراق و تهران» و از آن جمله امام جمعهٔ با نفوذ تهران، سید ابوالقاسم داماد مظفرالدین شاه، و تشبث خانوادهٔ "آقا مصطفی" به رجال دربار و حتی شخص محمدعلی میرزا ولیعهد ـ که درغیاب شاه که در سفر اروپا به سر می برد عهده دار نیابت سلطنت بود ـ به اعدام محکوم گردید. سرانجام متهم را که «پیرمردی بود که خیلی چاق هم شده بود» در بهارستان سربریدند. «بعد از آن، میرغضب سر او را برداشت و به بازار برد. سرقاتل را به دکان دارها نشان می داد و از آنها انعام می‌گرفت.» (صص ۲۸-۲۳) "روح الله"کوچکترین فرزند" آقا مصطفی" به هنگام کُشته شدن پدر ۴ ماه و ۲۲ روز سن داشت. هنگامی که خانواده به قصد خونخواهی به تهران کوچ کرد، وی تحت مراقبت "ننه خاور" همسر "کربلائی میرزا آقا" که از تفنگچی های پدرش بود و «هم او و هم زنش. . خیلی رشید بودند» به‌سر می برد. (صص ۲۴، ۵۹)

قسمت دوم این خاطرات به بررسی «گوشه هائی از تاریخ معاصر ایران» اختصاص یافته و با وجود دارا بودن پاره ای مطالب خواندنی و قابل توجه از دید تاریخ اجتماعی، بخش به مراتب ضعیف تر کتاب را تشکیل می دهد در این بخش که می توانست روشگر گوشه های فراوانی از تاریخ انقلاب اسلامی و مراحل مختلف تکوین شخصیت و فعالیت های اجتماعی و سیاسی رهبر انقلاب و دیگر نزدیکان و منسوبان رهبر و از آن جمله شخص راوی باشد، گفتنی ها یکسر ناگفته مانده.[۵]

نه تنها در این اثر که در دیگر خاطره هایی از این دست اشارات چندانی به دوران جوانی و میانسالی آیت الله خمینی به چشم نمی خورد و آنچه هست در بارهٔ دوران تحصیل، اساتید او درحوزه و فعالیت های حوزوی است. در بارهٔ مطالب

ذکر شده در خاطره ها چند نکته را می توان متذکر شد: نخست اینکه تحصیلات آیت الله خمینی تماماً در ایران انجام گرفته و ایشان برخلاف بسیاری از علمای زمان، و از جمله پدر و برادر خود، در ایران مانده و به حوزه های علمی در عتبات برای تحصیل نرفته است.[۶] دوم آنکه از جوانی به فلسفه و عرفان علاقمند بوده و به روزگار مدرسی سال ها *شرح منظومهٔ* حاج ملاهادی سبزواری و *اسفار* صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا را در حوزه درس گفته و از همین رهگذر نیز مورد طعن و ایراد متشرعین و مقدس مآب های حوزه واقع شده و یک بار نیز سر سر تدریس او هنگامه بپا گردیده است. ناسازگاری و عناد محیط تا به آنجا بوده که آیت الله خمینی خود طرح پاره ای از نظرات فلسفی خویش را در حوزه مساوی با "انتحار" می دانست.[۷]

سه دیگر، با وجود احتراز از دخالت مستقیم در درگیری های سیاسی سال‌های پرآشوب دههٔ بیست در ایران، آیت الله خمینی از افراد صاحبنظر حوزه در مسائل اجتماعی محسوب می شد. به عنوان مثال، هنگامی که کتاب *اسرار هزار ساله* علی اکبر حکمی زاده در انتقاد از عقاید و روحانیت شیعه در اوایل دهۀ بیست انتشار یافت و عدهٔ زیادی در مقام پاسخگوئی برآمدند، حوزه به‌تنها کتاب *کشف الاسرار* آیت الله خمینی را به عنوان بهترین و کامل ترین ردیه انتخاب و منتشر ساخت، بلکه فعالانه مانع از انتشار ردیه های دیگر به نام حوزه شد.[۸]

چهارمین نکته مرتبط با موقعیت ویژهٔ آیت الله خمینی به عنوان مدرس در حوزه است. حوزهٔ تدریس او همواره پرجمعیت تر از حوزهٔ بقیهٔ اساتید بود و درس خارج وی، بنا به مندرجات نخستین سند تحلیلی ساواک از وضع حوزهٔ علمیهٔ قم، بعد از محضر آیت الله بروجردی که مرجع بلامنازع زمان محسوب می‌گردید، بیشترین تعداد طلاب شرکت کننده را داشت. با اینکه مراجعی از قبیل آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی، آیت الله سید کاظم شریعتمداری، آیت الله حاج میرزا ابوالفضل قمی، و آیت الله سید شهاب الدین نجفی درجامعه معروف تر و نزد مردم شناخته تر بودند، تعداد شرکت کنندگان در درس "آقای حاج آقا روح الله" از آنها بیشتر-و در مواردی بسیار بیشتر- بود که خود موقعیت یگانه و نفوذ وی در حوزه را نشان می داد.[۹]

با آغاز دهۀ چهل و به دنبال درگذشت آیت الله بروجردی، "حاج آقا روح الله خمینی" از موقعیتی کاملاً تثبیت شده درحوزه برخوردار بود. سیدجلال الدین آشتیانی درمقدمهٔ مفصل خویش بر *شرح مشاعر* ملاصدرا که همان زمان انتشار

یافت از وی به عنوان «استاد علامه حاج آقا روح الله خمینی زعیم بزرگ شیعه» نام برد.[10] دکتر علی امینی نخست وزیر سال های ۴۰ و ۴۱ نیز که، از جمله با انتصاب شریف العلمای خراسانی به مقام «معاونت نخست وزیر در امور مذهبی»، سیاست تحبیب روحانیت را در پیش گرفته بود، در جریان تماس ها و ملاقات‌های خود با مراجع بزرگ مذهبی به بیت "آقای حاج آقا روح الله" نیز راه یافت. شرح این دیدار را آیت الله پسندیده که خود از حاضرین در جلسه بوده در خاطرات خویش ذکر کرده است.[11] با این حال پیداست که آیت الله خمینی مرجعیت خویش را مدیون توفیق در تدریس و موقعیت ویژهٔ خویش در حوزهٔ علمیه بود نه تلاش برای جلب مرید و اشتهار در جامعه.

با درگذشت آیت الله بروجردی در فروردین ۱۳۴۰ و علَم شدن مسأله اعلمیت و مرجعیت شیعه، نام آیت الله خمینی نیز برای نخستین بار در جامعه مطرح گردید و از این پس نام و رویدادهای پیرامون او در خاطرات گوناگون بازتاب گسترده ای یافت. همین دوران شانزده، هفده ساله بین ارتقاء آیت الله خمینی به مقام مرجعیت تا انقلاب ۵۷ــ و بخصوص از قیام مذهبی پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ به بعدــ است که توجه اکثر خاطره نویسان مذهبی در سال های اخیر را به خود جلب کرده و قالب اصلی "تاریخ رسمی" انقلاب اسلامی را تشکیل داده است.

با این حال باید توجه داشت که فکر دین سالاری به مثابهٔ آرمان سیاسی جمعیتی متشکل و فعال در دوران سلطنت پهلوی دوم، پیش از این دوره نیز موجود بود و در بخش هایی از جامعه طرفدارانی داشت. یکی از ارزنده ترین منابع جهت بررسی نهضت دین سالاری در این دوره، خاطرات حاج مهدی عراقی است که تحت نام بامسمای **ناگفته ها** در سال ۱۳۷۰ انتشار یافت و حاوی گفتگوی حاج مهدی عراقی با اعضای انجمن اسلامی دانشجویان پاریس در پائیز ۱۳۵۷/۱۹۷۸ است.[12] روشنی کلام، صراحت و صداقت بیان راوی و بی پروائی تحسین انگیز او در طرح بسیاری از مطالب، درکنار اطلاعات وسیع و دست اول وی از مباحث مورد بحث و سرانجام توجهی که به نقش عوامل و عناصر اجتماعی کمتر شناخته شده در شکل گیری تاریخ معاصر نشان می دهد، این اثر را به یکی‌از مهم ترین خاطرات منتشره در سال‌های اخیر تبدیل ساخته است.[13]

حاج مهدی عراقی فعالیت های سیاسی خود را از سال های نوجوانی با پیوستن به فدائیان اسلام در سال ۱۳۲۴ آغاز کرد و با عضویت در شورای مرکزی این گروه در بسیاری از فعالیت های آن شرکت و یا نظارت یافت.

درسال ۱۳۴۱ با عده ای از همفکران خویش هیئت های موتلفهٔ اسلامی را به هواخواهی از نهضت اسلامی پایه گذاشت و به زودی به صف نزدیکان و محارم آیت الله خمینی پیوست. در سازماندهی و برگزاری قیام مذهبی ۱۵ خرداد۱۳۴۲ شرکتی فعال داشت. از طراحان طرح ترور حسنعلی منصور نخست وزیر در بهمن ماه ۱۳۴۳ــ به دنبال تبعید آیت الله خمینی به ترکیهـ بود و به همین دلیل نیز برای سومین بار دستگیر و با یک درجه تخفیف به حبس ابد محکوم گردید (صص ۱۶-۱۵)، امّا در سال ۱۳۵۵ پس از شرکت در یک برنامه تلویزیونی و طلب عفو از شاه همراه با عده ای دیگر از زندانیان مذهبی از زندان آزاد شد.[۱۴]

با اوج گیری انقلاب و انتقال آیت الله خمینی به پاریس حاج عراقی نیز به آنجا رفت و امور تدارکات اقامتگاه رهبر انقلاب در "نوفل لوشاتو" را عهده دار شد. در بارهٔ نزدیکی و خصوصیت میان این دو، حسن حبیبی می گوید. «در ابتدای حضور حضرت امام (ره) درآنجا [نوفل لوشاتو]، من مسئول قسمتی از امور تدارکات و مالی بودم. در آنجا با توجه به برداشت های خود در هزینه ها صرفه جوئی می کردیم . . وقتی شهید حاج مهدی عراقی به پاریس آمدند، چون حضرت امام (ره) ایشان را دوست داشتند، شهید عراقی تا حدودی رویشان به امام (ره) باز بود، شهید عراقی در روز دوم یا سوم ورودشان به پاریس، خدمت امام (ره) رسیدند و گفتند فلانی (دکتر حبیبی) بندگان خدا (افراد حاضر درنوفل لوشاتو) را لاغر و ضعیف کرده است، اگر اجازه بدهید مخارج بیرون از بیت شما برعهدهٔ ما باشد تا راحت تر بتوانیم خرج کنیم. امام (ره) نیز خندیدند و پیشنهاد شهید عراقی را پذیرفتند و این وظیفه از دوش من برداشته شد.»[۱۵] در سفر بازگشت آیت الله خمینی به ایران نیز سرپرستی امور با عراقی بود.[۱۶] حاج عراقی به دنبال پیروزی انقلاب مناصبی از قبیل سرپرستی زندان قصر، ریاست واحد اجرائی بنیاد مستضعفان و مدیریت مالی روزنامهٔ کیهان را عهده‌دار گردید و فعالیت های سیاسی را با عضویت در شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی پی گرفت. وی در چهارم شهریور ماه ۱۳۵۸ به دست چند تن از اعضای گروه فرقان ترور شد.[۱۷]

خاطرات حاج مهدی عراقی حداقل از پنج جهت حائز اهمیت اساسی است. نخست به علت اطلاعات مهم و دست اول راوی در بارهٔ دوسازمان بسیار مهم و فعال نهضت مذهبی در تاریخ معاصر ایران یعنی فدائیان اسلام و هیئت‌های مؤتلفهٔ اسلامی. گروه فدائیان اسلام حول فعالیت های سید مجتبی میرلوحی،

مشهور به نواب صفوی، و عده‌ای از همفکرانش درسال ۱۳۲۴ شمسی شکل گرفت و با ترور مورخ، محقق، و زبان شناس معاصر احمد کسروی در بیستم اسفند ماه همان سال به اولین حرکت سازمان یافتهٔ خویش دست یازید.

عراقی در *ناگفته ها* بر این نکته تاکید می‌کند که دشمنی فدائیان اسلام با کسروی بر سر نظریات او در بارهٔ مذهب و کوشش هایش در راه پالودن دین از آلودگی ها بود که در دید سنتگرایان تلاشی ملحدانه و ارتدادی تلقی می‌شد (صص ۲۱-۲۰) با این حال، به نظر می رسد که خصومت نواب صفوی با کسروی دارای جنبهٔ خصوصی تری نیز بود. احمد کسروی با تردید در بارهٔ پاره‌ای از ارزش ها و باورهای مقبول دینی و فرهنگی ایرانیان، و به ویژه نهاد تشیع، ولوله ای در جامعه افکند.[18] اما مسائل دینی تنها بخشی از گسترهٔ وسیع تحقیقات و فعالیت‌های علمی، اجتماعی و فرهنگی کسروی را تشکیل می‌داد. وی در خلال پژوهش در باب زبان آذری به شواهدی دال بر شیعی نبودن اجداد شاه اسماعیل صفوی و جعلی بودن تبار "سیادت" این خاندان برخورد و این مطلب را نخست در حاشیهٔ رساله ای دربارهٔ زبان آذری و سپس با تفصیل بیشتر در نوشته هایی در مجلهٔ *آینده* سال های ۶-۱۳۰۵ به چاپ رسانید.[19] این آگاهی درمورد سلسلهٔ مؤسس و مروج تشیع دولتی درایران به هنگام انتشار، به تعبیر کسروی هایهوی ها پدید آورد و «میرزامحمدخان قزوینی از پاریس و کسان بسیاری از تهران به خرده‌گیری ها پرداختند. بلکه کسانی از راه دشمنی پیش آمدند.»[20]

این همه نمی توانست بر سید مجتبی میرلوحی، این جوان عمیقاً مذهبی که نسب خویش را به صفویه می رساند و به همین مناسبت نیز مفتخرانه نام نواب صفوی را برگزیده بود، بی تأثیر باشد. عنوان سیادت و انتساب به خاندان پیامبر در میان مسلمانان جوامع سنتی همواره با نوعی فخر و منزلت اجتماعی و احترام همراه بوده است. این انتساب به خصوص برای شیعیان که هواداران خاص خاندان رسالتند حائز اهمیت فراوان است. از اشارات متعدد عراقی در خاطرات به خصوصیات فردی و اخلاقی نواب صفوی پیداست که وی تا چه اندازه بر فرض سیادت خویش خودآگاهی داشته.[21] از همین رو، بی‌دلیل نیست که او نظریات کسروی را نه تنها از نظر مذهبی مردود و مرتدانه می‌دانسته، بلکه از نظر شخصی نیز نوعی حمله علیه خویشتن خویش تلقی می‌کرده است.

به‌هرصورت قتل کسروی آغازی بود بر فعالیت های دهسالهٔ فدائیان اسلام در

کشور. حاج مهدی عراقی خواست های فدائیان اسلام را در «خلع ید اجانب، رد فرهنگ استعماری و ایجاد فرهنگ اسلامی، و خرده خرده زمینهٔ اجرای احکام اسلام [درجامعه]» خلاصه می‌کند (ص ۱۲۱). رئوس اندیشه و آرمان جمعیت فدائیان اسلام را به روشنی در فهرست مطالب **کتاب رهنمای حقایق**، تألیف نواب صفوی می‌توان دید. این اثر که درحقیقت باید آن را بیانیهٔ (manifesto) فدائیان اسلام دانست قرار بود «در مقدرات دنیا مؤثر بوده خط سیر بشر را تغییر داده افکار بشر را پروبالی توانا بخشیده در اوج آسمان نورانی سعادت به سوی مقصد نهائی آفرینش سوق [دهد].» مؤلف این اثر «ریشه های مفاسد حانمانسوز ایران و جهان» را عمدتاً درگسستن از مذهب و دوری از احکام اسلامی می‌داند. وی در بخش های نخستین کتاب به انتقاد از "مفاسد فرهنگ" و «شهوت آموری به نام علم» می پردازد و با اشاره به باورهایی از این قبیل که «آتش شهوت از بدن‌های عریان زنان بی عفت شعله کشیده خانمان بشر را می سوزاند،» فصولی را به بحث دربارهٔ «مشروبات مسموم کننده و جنون انگیز الکلی،» «استعمال دودهای خطرناک و تریاک و شیره و سیگار»، «قمار» ،«سینماها و نمایش خانه ها و رمان‌ها و تصانیف و اشعار موهوم،» «نغمه‌های ناهنجار موسیقی غیرمشروع،» «دروغ و چاپلوسی»، «فحشا،» «رشوه‌خواری عمومی ادارات و وزارتخانه ها،» و «رباخواری» اختصاص داده است. بخش هائی از کتاب هم حاوی هشدار به مسئولیت امور و «غاصبین حکومت اسلامی» و هم چنین صدور دستورالعمل برای نهادها و وزارتخانه هاست. مؤلف سرانجام «اجرای احکام اسلام و قانون مجازات» را تنها راه چاره می داند و مدعی است که اگر این احکام اجرا می‌شد «محیط ایران از بامداد روزهای عمر خویش تا به شام نورباران بود.»[22]

تعداد فعالین گروه فدائیان اسلام از ۱۴۰-۱۵۰ نفر تجاوز نمی کرد. اما شرکت هزاران هوادار دور و نزدیک در فعالیت های علنی این سازمان از قبیل تظاهرات خیابانی و مجالس علنی و روشن نبودن مرز بین عضو و هوادار، تعداد فدائیان اسلام را بیشتر از آنچه بود می نمود.[23] با این حال اهمیت اساسی این جمعیت که نیمی از خاطرات عراقی به آن اختصاص یافته، نه در تعداد اعضای آنست و نه در ترورها و عملیات پر سر و صدای آن. بلکه مهم از نظر تاریخی، خط فکری فدائیان اسلام و تبیین (articulation) نوعی بینش قشری مذهبی-سیاسی محافظه کار و سنتگرایانه همراه با رفتاری پرخاشگر، خشونت بار و غیرستیز است و تأثیری که این جریان بر شکل‌گیری گفتمان سیاسی نیروهای مذهبی و از این طریق برجامعه باقی گذاشت. جمعیت فدائیان اسلام با این تفصیل قریب

به دمشق، از سال ۱۳۲۴ تا اعدام سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) و سه تن دیگر در ۲۱ دیماه ۱۳۳۴، به فعالیت پرداختند به‌گفتهٔ مهدی‌عراقی «با کُشته شدن مرحوم نواب پروندهٔ سازمانی که به نام سازمان فدائیان اسلام بودختم می‌شود.»[۲۴]

سازمان مهم دیگر در بستر نهضت مذهبی، «جمعیت های مؤتلفهٔ اسلامی» حاصل ائتلاف سه گروه از مؤمنین بازار است که از آغاز حرکت اعتراضی روحانیت در قبال برنامهٔ انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی درسال ۱۳۴۱ با روحانیون درارتباط بودند.[۲۵] این سه گروه که در ابتدا به طور مستقل در ارتباط با روحانیت عمل می کردند و به اقداماتی از قبیل انتشار خبر، پخش اعلامیه، فعالیت های توجیهی از قبیل تلاش برای بستن بازار به حمایت از خواسته های روحانیون می پرداختند، درجریان عمل بهم نزدیک شدند و سازمان ائتلافی «جمعیت‌های مؤتلفه اسلامی» را در اوایل سال ۱۳۴۲ پایه‌گزاردند.[۲۶] از بازماندگان فدائیان اسلام عده ای که هنوز علاقمند و یا معتقد به فعالیت های سیاسی بودند، جذب این جمعیت شدند.[۲۷]

«جمعیت های مؤتلفه اسلامی» از لحاظ منشاء اجتماعی اعضاء خود (بازاری، کاسب، کاسبان خرده پا) شباهتی به فدائیان اسلام داشت امّا هیچ روحانی معممی عضو آن نبود هرچند نزدیکی بیشتر این دوجمعیت را بایستی در ساختمان فکری و آرمانی دین سالارانهٔ آنها جُست اما وجوه افتراق مؤتلفه در داشتن تشکیلات منسجم و وابستگی به روحانیت بود. همین دو خصوصیت بارز نیز موجب گردید که این سازمان نیمه مخفی-نیمه علنی در روند اعتلای نهضت مذهبی و گسترش توده ای آن عهده‌دار نقش مهمی گردد حرکت و هدف اساسی مؤتلفه، به تصریح حاج مهدی عراقی«درمرحلهٔ اول اجرای نظریات روحانیت بود، به خصوص حاج آقا [خمینی]. بعد هم خودش [مؤتلفه] اگر نظریاتی داشت می آمد نظریاتش را در اختیارحاج آقا می گذاشت و اگر ایشان تأیید می کرد که فرض کن عمل می کرد.»[۲۸] اساساً تأسیس این سازمان نیز با تائید آیت الله خمینی و تاکید وی براین نکته که «مسلمان باید تشکیلاتی باشد، مسلمان بدون تشکیلات ارزشی ندارد.» صورت پذیرفته بود.[۲۹]

«جمعیت های مؤتلفه اسلامی» باحدود پانصد حوزه و قریب پنج هزار عضو شبکهٔ وسیعی از فعالین مذهبی را در تهران و شهرستان‌ها سازمان داده و به صورت بازوی اجرائی خارج از سلسله مراتب روحانیت در اختیار رهبران دینی، و در درجهٔ اول آیت الله خمینی، قرار داده بود. این شبکه در گسترش

نهضت مذهبی و تبلیغ و بسیج به سود آن نقشی اساسی و قابل ملاحظه ایفا می‌کرد.[۳۰] برای کسانی که انقلاب اسلامی را پدیده ای خلق الساعه و مربوط به خواست این یا آن قدرت یا دولت خارجی می دانند شرح مبسوط این تشکیلات و عملکرد آن در خاطرات عراقی آموزنده است.

شناخت بیشتر و صحیح تر جمعیت های مؤتلفه اسلامی، ورای سابقهٔ تاریخی آن و نقشی که در استقرار اتحاد تاریخی بازار-مسجد و کارآئی آن اتحاد به مثابهٔ نیروی محرکه و رهبری کنندهٔ انقلاب اسلامی بازی نمود، برای شناختن نهادها و ساختارهای سیاسی کنونی نیز سودمند است. این گروه که براساس مادهٔ یکم اساسنامهٔ مصوب کنگرهٔ ۱۳۷۲/۹/۱۱ خویش اکنون «جمعیت مؤتلفه اسلامی» نامیده می‌شود، ازگروه های قدرتمند و پرنفوذ در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی محسوب می شود و نمایندگان آنرا می توان در اغلب سازمان ها و نهادهای حساس حکومتی ایران سراغ گرفت.[۳۱] بهرصورت، خاطرات عراقی منبع ارزنده ای برای آشنائی با تاریخچه این جمعیت که خود را «از انصار مقام ولایت فقیه و پیرو روحانیت اصیل و مبارز اسلام و باروی نظام جمهوری اسلامی» می داند، به شمار می رود.[۳۲]

دومین جنبهٔ اهمیت خاطرات عراقی را باید در اطلاعات دست اول و مفیدی دانست که درمورد بسیاری از وقایع پر سر و صدا و گاه سرنوشت ساز تاریخ معاصر به دست می دهد از آن جمله. رویدادهای ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و ترور کسانی چون احمد کسروی و سپهبد حاجی‌علی رزم آرا (نخست وزیر)، و ترور ناموفق دکتر حسین فاطمی (وزیرخارجهٔ دولت مصدق)، تیراندازی به حسین علاء (نخست وزیر)، و بالاخره ترور حسنعلی منصور (نخست وزیر) به‌ویژه در مورد بعضی از این رویدادها، مانند ترور سپهبد رزم‌آرا و وقایع ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، که موضوع خیالپرداری ها و روایات ضد و نقیض و گوناگون بوده اند، این خاطرات حاوی آگاهی های تازه و روشنگر است.

سه دیگر این که خاطرات عراقی شامل نکات ظریفی پیرامون بافت و روابط درون گروهی دو سازمان فدائیان اسلام و جمعیت های مؤتلفه است که خواننده را هم در شناخت بیشتر از این سازمان ها، و هم در سطحی عام تر درزمینهٔ جامعه شناسی نیروهای مذهبی متضمن فایدت است.[۵] در همین مقوله، جنبه ای دیگر از اهمیت این خاطرات در توصیف روابط این گروه ها با روحانیون و چگونگی ارتباط آن ها با مبلغین مذهبی، علما و مراجع خاص، رابطهٔ جناح های مختلف روحانیت با یکدیگر، نقش مراجع درتحولات سیاسی این سال ها و

بالاخره موقعیت و شرایط خاص طرفداران آیت الله خمینی در ارتباط با روحانیت است. صراحت حاج عراقی در تشریح این روابط و چگونگی آنها، که خارج از محافل مذهبی کمتر شناخته و شناسانده شده، خواننده را درجریان اطلاعات پرارزشی قرار می دهد که در منابع دیگر یا کمتر مورد اشاره قرار گرفته و یا با این صراحت درمورد آنها سخن نرفته است.

چهارمین جنبهٔ مهم کتاب دراطلاعاتی است که در بارهٔ "اوباش" به مثابه یک نیروی اجتماعی به‌دست می‌دهد. این عناصر که صاحب خاطره از آنها با عناوینی ازقبیل "لات‌ها"، "گردن کلفت‌ها"، چاقوکش‌ها،" و "عربده‌کش‌ها"، نام می‌برد، از پدیده های آشنای جوامع شهری اند و هرچند جنبه‌هائی از زندگی و حیات ماجراجویانهٔ فردی آنها در ادبیات داستانی و مخصوص سیمای قبل از انقلاب ایران به‌قلم و نمایش آمده، نقش آن ها به عنوان یک نیروی متشکل یا تشکل‌پذیر اجتماعی در تحولات مدنی و میانکُنش های سیاسی(political interactions) جامعه کمتر مورد بررسی و پژوهش قرارگرفته‌است اطلاعات گوناگون در منابع مختلف همه‌حاکی از نقش مهمی است که دستجات متشکل اوباش در شکل‌گیری وقایع مهم سیاسی از درگیری های خیابانی سال های بیست و اوایل دهه سی تا رویدادهای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، و بالاخره حوادث پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ و پس از آن به عهده داشته‌اند خاطرات عراقی حاوی اشارات متعدد به این نیروی اجتماعی، فعالین و سرکردگان آن، چگونگی وابستگی آن ها به دسته بندی ها، و روابط آنها با مجامع و محافل دینی از یکسو و دربار پهلوی، از سوی دیگر، است که این کتاب را تبدیل به یکی از مآخذ مهم برای تحقیق درباب این مسأله می کند.

پنجمین جنبهٔ اهمیت این اثر در ارتباط با آیت الله خمینی است و سیمائی که با خواندن این کتاب از شخصیت رهبر انقلاب در ذهن شکل می‌گیرد. هرچند که اشاره به آیت الله خمینی درخاطرات عراقی از چند مورد تجاوز نمی‌کند، اما همین موارد که با بیانی بی پیرایه تحریر شده، خواننده را در درک پاره ای از خصوصیات شاخص آیت الله خمینی به عنوان یک رهبر سیاسی راهنماست، از جمله نقل قول زیر که مربوط به گفتگوئی در اوایل نهضت مذهبی است:

ـ باحاج آقا [خمینی] هم که آن روزها صحبت می شد راجع به این مشروطه و مجلس و می دانم شاه و این حرف ها، آیا شما نظرتان موافق است با این نظر حکومت مشروطهٔ این شکلی؟ آیا

این مبارزه را که ما می‌خواهیم بکنیم، می‌خواهیم همیشه همین ها پا برجا باشند؟ یا می‌خواهیم تغییری پیدا بشود؟ این مبارزه برای چی است؟ اگر این بیاید رفراندومش را پس بگیرد، دیگر ما کاری نداریم؟ حاج آقا هم می فرمودند که بعضی چیزها هست که الان نمی‌شود گفت مثلاً می گفت ما الان نه می توانیم مشروطه را تائید کنیم و نه می توانیم تکفیرش کنیم چرا، برای خاطر اینکه اگر ما مشروطه را بیائیم الان تائید بکنیم گیر یک مشت مقدس احمق می افتیم، این مقدس ها بیچاره مان می کنند اما بیائیم الان مشروطه را تکفیرش بکنیم گیر یک مشت روشنفکر می افتیم، ما را صد آردیمان می دانند، صد دموکراتی‌مان می دانند، به حضور شما عرض کنم، می‌گویند همان خلیفه بازی را می‌خواهند در بیاورند، نمی دانم همان دیکتاتوری خودشان را می خواهند به وجود بیاورند از این حرف‌ها می‌آید می رسد ما راجع به مشروطه و این قانون اساسی، این حرف ها الان صلاحمان نیست که هیچی حرف بزنیم، بگذارید خرده خرده به هر مناسبتی آدم حرفش را می زند و کارش را هم می کند (ص ۱۶۷)

خاطرات عراقی از نظر زمانی ناظر به حوادث دوران بیست و چند سالهٔ اول سلطنت پهلوی دوم ـ تا اواسط دههٔ چهل ـ است و همانطور که قبلاً اشاره شد منبعی کم نظیر برای بررسی جنبش مذهبی دراین سال ها است با این همه، باید از پاره ای کاستی های آن غافل نبود. از جمله در مواردی که مربوط به حیطهٔ دانستنی های راوی است، باید درنظر داشت که عراقی نه درمقام یک تاریخ‌نگار یا محقق، بلکه درکسوت یک مبارز سیاسی بیانگر مشاهدات و تجارب خویش است و ارزش اثر نیز در همین "مشاهدات و تجارب" اوست و نه در اطلاعاتی که به طور عام درمورد افراد و یا تاریخ معاصر خارج از حوزهٔ تجارب خویش به‌دست می دهد. دراین گونه اطلاعات، مانند اشاره به گذشته و زندگینامهٔ احمد کسروی ، برخی اشتباهات به چشم می خورد. (ص ۲۰) امّا، تعداد این گونه اشتباهات زیاد نیست و لطمه ای هم به موضوع اساسی کتاب وارد نمی آورد. کاستی دیگر در زمینهٔ نگرش راوی است و چون مربوط به ارزیابی موقعیت تاریخی نهضت مذهبی در ایران می شود بایستهٔ هشدار است. راوی که از شانزده سالگی از فعالین نهضت مذهبی، و به اعتباری پروردهٔ آن، بوده طبیعتاً تحولات سیاسی را از دریچهٔ این نهضت می نگرد. این اشتغال ذهنی گاه نهضت مذهبی را بزرگ‌تر و تأثیر آنرا بر جامعه و تحولات آن ـ مخصوصاً در دو دههٔ بیست و سی ـ مهم تر از آنچه بود می نمایاند. این گرایش راوی به ویژه در ارزیابی وی از موقعیت و نقش اجتماعی و سیاسی نواب صفوی و فدائیان اسلام به چشم می‌خورد.

درسال های پس از قتل حسنعلی منصور تا طلیعهٔ انقلاب اسلامی نهضت دین سالاری در ترکیب مخالفان "مذهبی" نظام حاکم عملاً تحت الشعاع فعالیت نیروهائی قرار داشت که هرچند مذهب را از ارکان عقیدتی خویش و جزئی از هویت اجتماعی خود می شمردند، با درکی اساساً تجددخواهانه و خواست هائی سیاسی، و نه مذهبی آن هم به قصد برپائی حاکمیت مطلق دین، به میدان آمده بودند. نهضت آزادی ایران، سازمان مجاهدین خلق ایران، و پیروان علی شریعتی نمونه های برجستهٔ این نیروها و از جنبهٔ نظری نمایندگان مسلط این طیف به شمار می‌روند همین ها نیز نقش عمده ای در سوق جامعه، و به خصوص جوانان برخاسته از اقشار میانی، به سوی مذهب بازی می‌کردند. دراین میان علی شریعتی به عنوان یک متفکر، مبلّغ و مرشد "دینی" در دهۀ منتهی به انقلاب اسلامی از موقعیت و جایگاهی خاص برخوردار بود وی از سوئی با "درس‌ها"، نوشته‌ها و سخنرانی‌های متعدد خویش در ارتباط با اسلام و اسلام‌شناسی‌که با استقبال عظیم و کم نظیر جوانان و دانشجویان روبرو بود، تفکر دینی را با سرعتی بی سابقه درجامعه می پراکند؛ از دیگر سو با اشاعهٔ درکی‌خاص‌از‌تاریخ اسلام و با تشریح "جهان بینی توحیدی" خود که با ابداعات و نوآوری‌هائی در مفاهیم دینی همراه بود و به خصوص انتقادات جانبدارش از آنچه "تشیع سیاه" و "دستگاه روحانیت صفوی" اش می نامید، خصومت روحانیون محافظه کار و دلبستگان به آئین و سنّت را بر می انگیخت.

چگونگی‌برخورد و مناسبات‌روحانیون و فعالین نهضت مذهبی با تجدد خواهان دینی، و از جمله شریعتی، از مسائل مطرح و پر سر و صدای سال های قبل از انقلاب بود که دنبالهٔ آن نیز به گونه ای دیگر تا امروز ادامه دارد گوشه هائی از این مناسبات پُر تشنج را با اشاره به فعالیت های حسینیهٔ ارشاد؛ نقش شریعتی و این حسینیه در احیای فکر دینی از سوئی و درگیری با مخالفین روحانی و تشنجات ناشی از آن در محافل مذهبی از سوی دیگر، و بالاخره تضاد مشرب بین ارباب عمائم با مبلغین مُکلاّ را می توان در خاطرات حجة الاسلام علی دوانی یافت. هرچند که اشارات وی به جنبه های گوناگون این روابط اغلب در لفافه و مبهم است ولی همین نیز با توجه به فقر منابع در این مورد مهم است و مغتنم[۳۳] این خاطرات را از لحاظ دیگری نیز باید سودمند دانست و آن به‌خاطر‌اشاراتی است‌که به‌طور‌پراکنده درمورد دلمشغولی ها، اختلافات و مسائل مطرح درون روحانیت در دوران سلطنت محمدرضا شاه درآن یافت می‌شود.[۳۴] چنین اشاراتی را می توان در خاطرات هادی غفاری نیز سراغ گرفت، هرچند

که درخاطرات اخیر اشارات بیشتر حول تضاد مشرب و روش طرفداران آیت الله خمینی با دیگر روحانیون پیرامون مناسبات و شیوهٔ برخورد با رژیم شاه می‌چرخد.[۳۵]

خاطرات «حجة الاسلام و المسلمین هادی غفاری» از سوی حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی درتهران انتشار یافته و شرح زندگی یا زندگینامهٔ صاحب اثر از کودکی تا پیروزی انقلاب اسلامی در ایران است. کتاب شرح مبسوطی پیرامون مبارزهٔ مؤلف با نظام شاهنشاهی در ادوار مختلف زندگی صاحب خاطره است، از دوران تحصیل در دبیرستان و دانشکدهٔ الهیات تا خدمت سربازی و سپس دستگیری و دوران زندان تا منبرهای انقلابی رفتن به دنبال خلاصی از زندان و مهاجرت به قصد پیوستن به انقلابیون خارج از کشور و بالاخره بازگشت به ایران در معیت امام و شرکت در مبارزات مسلحانه در واپسین روزهای انقلاب. مؤلف مدعی است که به خاطر همین مبارزات برای رژیم شاه "یک حالت افسانه ای" یافته بود و برای مردم هم نَفس دیدارش "مساله ای" بود که «خیلی ها فقط [می آمدند] تا ببینند آقای هادی غفاری کیست» (صص ۲۷۴-۲۷۵، ۳۶۰)

این کتاب، برای کسانی که علاقمند به آشنائی بیشتر با مؤلف و طرز تفکر او باشند، مشحون از نکاتی است که جنبه های مختلف شخصیت و نگرش مؤلف و بینشی راکه صاحب خاطره آن را "جریان زلال انقلاب" می‌نامد، به روشنی می‌نمایاند، هرچند با ناهمخوانی هائی در بیان تجارب همراه باشد.[۳۶] به عنوان نمونه، مؤلف خاطرهٔ اولین برخورد خود با سازمان اطلاعات و امنیت کشور را تحت عنوان درشت « اولین احضار به ساواک،» به دنبال برگزاری جشنی در دانشکده و در خلال سال های دانشجوئی ذکر می کند و می نگارد: «من تا آن زمان چندبار به کلانتری رفته بودم، اما پایم به ساواک باز نشده بود.» (ص ۴۷) در حالی که نُه صفحه پیش از آن نوشته است: «سال ششم دبیرستان یکی دوبار به ادارهٔ ساواک احضار شدم.» (ص ۳۸)

درجای دیگر به شرح داستان بیماری کودک خردسال خود در شاهین شهر «که آمریکائی ها [اراضی آن] را اشغال کرده و کارخانهٔ هلیکوپتر سازی بل را بنا گذارده بودند.» می‌پردازد و می‌نویسد: «ساعت دو بعد از نیمه شب بود بچه به بغل در جاده سرگردان بودیم- یک اتوبوس هلیکوپتر سازی، از داخل شاهین شهر آمد بیرون. عبا و عمامه به تن داشتم- دست بلند کردم. اتوبوس ایستاد، گفتم: «آقا بچه ام دارد می میرد، مرا ببر شهر.» گفت: «آقا شیخ تو

راست می گوئی، من هم می‌فهمم، اما این بچه را می بینی؟ - یک بچهٔ حدوداً دهساله بود- بچهٔ مستشارهای امریکائی است. این موقع شب بستنی خواسته. اگر شما را سوار کنم، این بچه وقتی برٔ می گردم به بابایش می گوید و من از نان حوردن می‌افتم. من معذرت می خواهم . شما اگر حاضری که من از نان خوردن بیفتم سوارتان کنم؟ بنابراین مرا سوار نکرد و رفت.» (ص ۵۵-۲۵۴)

کتاب حاوی مطالب فراوانی پیرامون برخورد مؤلف با اعضای "گروهک ها" و بنا به اصطلاح رایج امروزی "دگراندیشانی" است که از موضعی غیر از مواضع مؤلف با رژیم وقت در مبارزه بودند یا تظاهر به مبارزه با آن می کردند. توصیف صاحب خاطره از این افراد که از آنها جابجای با اوصافی از قبیل "عامل ساواک،" "فرصت طلب، "بی اعتقاد،" (ص ۱۰۲) "غوطه ور در ورطهٔ فساد و فحشاء" (ص ۱۰۳)، "از پشت خنجرزن،" "متظاهر،" (ص ۱۱۰) "از نظر اخلاقی و رفتاری کثیف،" (ص ۱۱۱) "کافر،" "ملحد"، (ص ۱۲۲) "نجس،" (ص ۱۲۳)، "گوسفند" (ص ۴۱۶)، یاد می کند، خواندنی است مؤلف حتّی در مورد مهندس بازرگان، از آنرو که مستمعین سخنرانی های خود را ازفرستادن صلوات منع کرده بود، می گوید: «معلوم بود که بدسلیقگی خاصی دارد.» (ص ۲۷۹)

از دیگر موضوعات جالب توجه ترسیم صحنه های برخورد صاحب خاطره با ایرانیان مقیم خارج از کشور و مسائل مربوط به مناسبات زن و مرد و حجاب است. در بارهٔ "چپی ها" می نویسد که «زندگیشان با زندگی غربی ها مطابق بود، آنها کسانی بودند که می خواستند راحت فساد بکنند؛ دختر و پسر بدون درنظر گرفتن مسائل شرعی با هم نشست و برخاست داشتند.»(ص ۳۵۰) در توصیف یک زن ایرانی مقیم اروپا در جلسهٔ مباحثه می گوید: « برخاست تا صحبت کند. او زن بد دهانی بود و قبلاً چهار بار ازدواج کرده بود . این خانم با حالت لوس و نامناسبی که موهایش را نیز مثل خواننده های کاباره ها درست کرده بود و هی آنها را به این طرف و آن طرف می انداخت، پای تریبون آمد. .» (ص ۲۵۲) اما نبایستی پنداشت که صحنه ها همه از این قبیل و ایرانیان همگی از این سنخند: «درهمین سفر قرار بود که ما برای شام به خانهٔ یکی از بچه ها برویم. سوار یک ماشین شدیم . . . رانندهٔ ما همان کسی بود که شام در منزلش دعوت شده بودیم. خانم او هم درکنارش نشسته بود. خانم ایشان با دیگران خیلی درشت صحبت می کرد؛ مثل اینکه آدم عصبی‌ای بود. با خودم گفتم: «یا اباالفضل! ما امشب قرار است برویم خانهٔ این آقا و خانم شام بخوریم؟ حتماً دعوایشان خواهد شد و بعد کاسه و بشقاب را به همدیگر پرتاب خواهند

کرد و سر ما هم توی دعوا خواهد شکست!» شب که درخانه بودیم دیدم ایشان با شوهرش خیلی نرم صحبت می کرد و شوهرش را با عنوان احمد آقا صدا می زد. موقع شام هم خود خانم گوشه ای نشست و ما شام خوردیم. شام تمام شده بود که من به احمد آقا گفتم: "یک سؤال دارم." گفت: "بفرمائید". گفتم: "خانم شما موقعی که سوار ماشین بودیم با دیگران خیلی درشت صحبت می‌کرد. به خانه که آمد، من یک اخلاق دیگری از ایشان دیدم؛ این چه جوری است؟" گفت "بله، خانم من با نامحرم همین طور صحبت می‌کند، ولی با محارمش از جمله من می بینید که چگونه نرم حرف می زند" من خیلی خوشم آمد که یک زن آن قدر ادراک دارد که این تعبیر قرآن "ولا تخضعن بالقول" سرلوحه کردار اوست. برایم جالب بود که در اروپا هم آدم هائی هستند که دقیقاً با فکر اسلامی رشد کرده اند و با آن روش زندگی می کنند.» (صص ۳-۳۶۸)

مؤلف همچنین از سیاحت های خود در اروپا هم مطالبی آورده و اطلاعاتی به دست داده است: «[در رُم] قلعهٔ اسپارتاکوس را نیز دیدم که محل درگیری برده‌ها و شیرها بود. این مجموعه ها را که دیدم، برایم خیلی خوب بود. دیدن این گونه بناها، به انسان دید و آگاهی می‌دهد.» (صص ۳۶۰-۳۵۹).

در گوشه و کنار این کتاب نسبتاً قطور علاوه برمسائل مربوط به مبارزات و مباحثات و مشاجرات و مشاهدات صاحب اثر، به اطلاعات روشنگرانه ای پیرامون دیگر مسائل مربوط به انقلاب اسلامی نیز بر می خوریم که به جای خود مفید و منشاء فایدت است. از این قبیل است اشاره به یکی از کسبهٔ «میدان امام حسین (ع)» که بعد از انقلاب به مشاورت دادگاه منصوب گردید،(۲۷۱) یا شرح تصمیم «مقداری از بچه های حزب الهی» که اجتماع کرده بودند تا تالار وحدت ـ رودکی سابق ـ را به علت "منشاء فساد" بودن آن به آتش بکشند ـ و مؤلف از آن جلوگیری می کند. (۴۲۷-۴۲۸) اشارهٔ مؤلف به میزان شناخت دانشجویان اسلامی نسبت به برخی از شخصیت های نهضت نیز خالی از اهمیت نیست: «تنها کتاب هائی که در سطح محدود در (انجمن‌های اسلامی دانشجویان اروپا) پیدا می شد، آثار مرحوم شهید مطهری و کتاب های مرحوم شریعتی بود ـ البته کتاب های شریعتی بیشتر دردسترس بود ـ در اروپای سال ۱۳۵۷، جز کتاب های آقای شریعتی، کتاب هائی که بتوانیم به وسیلهٔ آن بچه های مسلمان را به اسلام بکشانیم یا حتی بعدها خوراک بدهیم، نداشتیم. البته کتاب های آقای سروش وآقای جلال الدین فارسی مانند *انقلاب تکاملی اسلام* وجودداشت، ولی به دلیل ادبیات خاص خودشان از طرف بچه ها استقبالی صورت نمی‌گرفت.» (صص ۳۲۷-۳۲۶)

خاطرات جلال الدین فارسی با نام *زوایای تاریک* نیز شامل داده هائی پیرامون نهضت مذهبی-است و بجاست که این مبحث را با اشاره به این منبع به پایان بریم.[۳۷] این خاطرات حاوی نگاهی به تاریخ معاصر از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا وقایع مربوط به سومین دورهٔ انتخابات ریاست جمهوری در ایران است و تار درهم تنیده‌ای از روابط و حوادث گوناگون را تشکیل می دهد که بیشتر پیرامون شخص راوی شکل گرفته و ظاهراً به قصد روشن کردن نقش برجستهٔ او در تحولات سیاسی دوران مورد نظر به قلم آمده است. با این حال، کتاب اطلاعاتی پیرامون تشکیلات و فعالیت های نهضت مقاومت ملی، نهضت آزادی ایران، هستهٔ اولیه سازمان مجاهدین خلق، و تشکلات و محافل منتسب به گروه های مخالف حکومت ایران در خارج از کشور، و به خصوص درخاورمیانه، به‌دست می دهد و جنبه هائی از این فعالیت ها را می‌نمایاند. در ارتباط با نهضت مذهبی به معنای مورد نظر در این نوشتار، صاحب خاطره اشاراتی به «جمعیت های مؤتلفهٔ اسلامی» دارد و خود را مبدع اندیشهٔ مبارزهٔ مسلحانه در این سازمان و عامل اصلی سوق آن به‌سوی اعمال قهرآمیز و نهایتاً ترور حسنعلی منصور نخست وزیر در بهمن ماه ۱۳۴۳ معرفی می کند (صص ۱۲۸-۱۲۴) امّا هیچ یک از این نکات درخاطرات حاج مهدی عراقی و توضیحات وی پیرامون شاخهٔ نظامی جمعیت‌های مؤتلفه اسلامی و شیوهٔ تشکیل آن بازتابی نیافته و اساساً در این مأخذ نامی هم از جلال الدین فارسی برده نشده است. درمورد اندیشهٔ مبارزهٔ مسلحانه هم عراقی تصریح دارد که « از اول [تشکیل مؤتلفه] چند نفری بودند توی اینها که فشار می آوردند که باید یک قسمت نظامی هم تو این سازمان وجود داشته باشد.»[۳۸] و بدیهی است که چنین باشد چه بسیاری از فعالین مؤتلفه از اعضای سابق و پرورش یافتگان مکتب فکری فدائیان اسلام بودند که اساس کار خود را بر شیوه‌های قهر آمیز بنا نهاده بود.[۳۹]

در احراز درستی و دقّت برخی از رویدادهای آمده در خاطرات جلال الدین فارسی بی فایده نیست اگر نه تنها به خاطرات حاج مهدی عراقی بلکه به برخی منابع دیگر از جمله خاطرات تازه انتشار یافتهٔ مهدی بازرگان و مطالب مندرج در آن پیرامون نهضت مقاومت ملی و نهضت آزادی ایران نیز رجوع شود.[۴۰]

شاید آن بخش کتاب که به فعالیت های برون مرزی مؤلف و شبکهٔ فعالین گوناگون سیاسی-مذهبی درخارج ازکشور، اختصاص دارد بخش سودمندتر کتاب باشد. این بخش متضمن آگاهی‌های مفیدی پیرامون فعالیت های برون مرزی مخالفین حکومت ایران در دوران شاه و روابط و پیوندهای آنها با دیگر نیروهای

منطقه و از جمله با شیعیان لبنان و جنبش فلسطین است و می بایستی در ارتباط با اسناد و داده های منابع دیگر مورد بررسی و سنجش قرار بگیرد.

آخرین قسمت خاطرات جلال الدین فارسی مربوط به دوران انقلاب و وقایع سال های اول حاکمیت جمهوری اسلامی است. این بخش حاوی اطلاعات سودمندی پیرامون برخوردها، تقابل نظرات و چندگونگی بینش در آن سال‌ها و دارای نکات قابل تأملی است. برای نمونه، می خوانیم که بازرگان با تکیه بر آیهٔ ۸ سورهٔ مائده با این مضمون که « دشمنی با گروهی شما را وادارد که پا از خط داد به در نهید. برخط داد باشید که آن به خدا پروائی نزدیکتر است،» می گفت: «می خواهم دستور بدهم این آیه را سر سر در دادگاه های انقلاب بنویسند و درجریان محاکمات اصول آئین دادرسی را رعایت کنند ما آن وقت که در دادگاه های رژیم شاه محاکمه می شدیم اعتراض داشتیم که چرا آئین دادرسی درمورد ما اجرا نمی‌شد. حالا خودمان باید اصول آن را از حمله علنی بودن و حضور مردم و حق تعیین وکیل مدافع را رعایت کنیم. (صص ۴۸۰-۴۸۱) امّا نظر شخص مؤلف در مورد دادگاه های انقلاب این است که اعضای دولت موقت نه تنها بایستی بر شیوهٔ جاری محاکمات صحه می گذاشتند، بلکه باید «در اجرای حکم دادگاه های انقلاب اسلامی شرکت کرده و با شلیک گلوله به سینهٔ آن تبهکاران خون آشام [محکومین دادگاه ها] خصلت مردانگی و رزمندگی و مجاهدت را در خود بپرورانند.» (ص ۴۸۴) پیداست که کدام نظر منجر به تحول جامعه و سوق آن به سوی مرحله ای والاتر در مناسبات اجتماعی می گردید و کدام صرفاً گشایندهٔ بابی نو در دور تسلسلی خشونت ها و بی عدالتی‌های مزمن در یک جامعهٔ متعصب بود. جدال میان اصحاب این دو نظر امروز نیز به گونه ای دیگر هنوز ادامه دارد.

پانوشت ها:

۱ محمدجواد مرادی نیا، *خاطرات آیت الله پسندیده*، تهران، نشر حدیث، ۱۳۷۴

۲ همان، صص ۱۲-۱۱ به گفتهٔ آیت الله پسندیده تنها اطلاعی که درمورد پدر سید احمد، دین‌علی شاه، در دست است اینکه وی در سلک علما و ساکن هندوستان- ایالت کشمیر- بوده است روایتی نیز در دست است که وی را اصالتاً نیشابوری معرفی‌می‌کند همان، ص۸

۳. همان، ص ۵۸، پاورقی. طرف این دید و بازدید ها هم "تجار" و "حکومتی‌ها" بودند.

۴. همان، صص ۱۸-۲۰. منظور از "مردم" در اینجا محتملاً منسوبین "آقامصطفی" است

۵ اگر بتوان عذری برای این پرهیز از گفتار به علت موقعیت خاص صاحب خاطره و یا شرایط ویژهٔ ایران قائل شد، عذری برای خطاها و سهل‌انگاری تاسف بار ویراستار در ضبط و

ثبت داده‌ها و روایات مغشوش پذیرفته نیست. اگر ثبت های گوناگون یک نام، مثلاً "عضدالسلطان" (ص ۱۸) و عضدالملک (ص ۲۴)، یا درهم آمیختن شرح حال فرصی یزدی و کریم پور شیرازی (ص ۷۴) تنها موجب سردرگمی خواننده می شود، امّا ثبت مطالبی از این قبیل که کودتای ۱۲۹۹ شمسی به دلیل مخالفت احمد شاه با تمدید قرارداد نفت دارسی صورت گرفت، (صص ۶۲-۶۳) خطائی نابخشودنی است

۶. درمورد تحصیلات و اساتید آیت الله خمینی علاوه برخاطرات آیت الله پسندیده (صص ۵۲-۶۰)، ن ک به رضا استادی، "مشایخ امام خمینی،" *کیهان فرهنگی*، سال ششم، شمارهٔ ۳، خرداد ماه ۶۸، صص ۸-۱۰.

۷ سید جلال الدین آشتیانی، «در رثای امام عارفان،» *کیهان اندیشه*، شمارهٔ ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۴.

۸ سیدحسین بُدلا، «کشف اسرار و زمینهٔ پیدایش آن،» *کیهان اندیشه*، شمارهٔ ۲۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹، ص ۱۶۶.

۹ مطابق ارقام ارائه شده در گزارش ساواک، تعداد طلاب درس خارج آیت الله خمینی درسال ۱۳۳۵ درحدود پانصد نفر بوده است درهمان زمان تعدادشرکت کنندگان در درس خارج آیت‌الله گلپایگانی و آیت الله شریعتمداری در حدود سیصد نفر، علامه طباطبائی حدود دویست نفر، و بالاخره آیت الله نجفی و آیت الله قمی هرکدام درحدود یکصد نفر گزارش شده است ن ک به «حوزهٔ علمیهٔ قم در سال ۱۳۳۵ ـ نخستین سند تحلیل ساواک،» *تاریخ و فرهنگ معاصر*، شماره ۸، زمستان ۷۲، صص ۳۰۵-۳۱۲' درمورد استقبال شایان توجه از دروس آیت الله خمینی در حوزه همچنین ن. ک. به. سید حمید روحانی، *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی در ایران*، بی جا، بی تا، بی ناشر، ص ۶۲ سید جلال الدین آشتیانی نیز حوزهٔ تدریس آیت الله خمینی در اوایل دههٔ چهل را «پرجمعیت تر از حوزهٔ تدریس جمیع اساتید عصر» ارزیابی می کند، ن. ک. به پانوشت ۷

۱۰. سید جلال الدین آشتیانی، *شرح مشاعر ملاصدرا*، مشهد،۱۳۴۲، ص ۷۸

۱۱ محمدجواد مرادی نیا، *همان*، صص ۱۰۳-۱۰۲ نخست وزیری دکتر امینی از شانزدهم اردیبهشت ۱۳۴۰ تا ۲۹ تیرماه ۱۳۴۱ بطول انجامید . پس دیدار وی با آیت الله خمینی به دنبال درگذشت آیت الله بروجردی بوده است از تاریخ دقیق این دیدار اطلاعی به دست نیاوردیم دکتر امینی در خاطرات به ثبت رسیده خود در مجموعهٔ تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد متذکر این دیدار نشده است

۱۲ محمود مقدسی، مسعود دهشور، و حمید رضا شیرازی، *ناگفته ها: خاطرات شهید حاج مهدی عراقی*، تهران، مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۰ (از این پس *ناگفته ها*)

۱۳. "صداقت" و "صراحت" از صفات مکتسبه و اموری نسبی اند و لاجرم متأثر از عوامل تربیتی و فرهنگی. خاطرات عراقی از این نظر در میان روایات مذهبیون بی نظیر و در مقایسه با مجموعه خاطرات منتشر شدهٔ ایرانیان کم نظیر است

۱۴ به نقل از خاطرات دکتر مرتضی محیط: در آلما رُموری، «زندانی سیاسی از سلطنت تا ولایت،» *کنکاش*، دفتر پنجم، پائیز ۱۳۶۸، ص ۱۶۸.

۱۵ «مصاحبه بیست گپ خودمانی است ، زندگی معاون اول» *اطلاعات بین المللی*، سال دوم، شمارهٔ ۳۲۰، جمعه ۳ شهریور ۱۳۷۴، ص ۱.

۱۶ هادی عماری، *خاطرات هادی غفاری*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، صص ۳۹۶-۳۹۸

۱۷ *ناگفته ها*، ص ۱۶

۱۸ برای آشنایی بیشتر با نظریات کسروی پیرامون دین و ارزش های سنتی مذهبی به نوشته‌های وی از حمله به دین و جهان، در پیرامون اسلام صوفیگری، خراباتیگری، بهائیگری، و به خصوص *شیعیگری*، نگاه کنید

۱۹ احمد کسروی ، *زندگانی من* (دورهٔ کامل)، بی جا، شرکت کتاب جهان، ۱۹۹۰، ص ۲۴۶ برای اطلاع بیشتر از تاریخچهٔ این رساله و هم چنین متن کامل آن با عنوان "شیخ صفی و تبارش"، ن ک به یحیی ذکاء، *کاروند کسروی ، مجموعهٔ ۷۸ مقاله و گفتار از احمد کسروی*، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی با همکاری موسسهٔ انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۲، صفحات ۸۶-۵۵

۲۰ احمد کسروی، *زندگانی من*، ص ۲۴۶

۲۱ مثلاً وی مدعیان سیادت (سیدها و سیده ها) را عادتاً "پسرعمو" و "دخترعمو" خطاب می‌کرد *ناگفته ها*، صفحات مکرر.

۲۲ علی دوانی، *نهضت روحانیون ایران*، جلد دوم، بی جا، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، بی تا، صص ۲۲۴-۲۱۹ فهرست و بخش هائی از *کتاب رهنمای حقایق* در این صفحات به چاپ رسیده و نقل قول های آورده شده در متن همه مأخوذ از این سند است

۲۳ *ناگفته ها*، صص ۱۲۳-۱۲۲

۲۴ *ناگفته ها*، ص ۱۳۶. به دنبال انقلاب اسلامی عده‌ای، به رهبری شیخ صادق خلخالی، به احیاء سازمان فدائیان اسلام کوشیدند که خود حدیثی دیگر است

۲۵ دولت اسدالله علم در شانزدهم مهرماه ۱۳۴۱ اعلامیهٔ برگزاری انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی و انجمن های ده را انتشار داد. با انتشار این اعلامیه، سه نوآوری در برنامه، یکی حق رأی به زنان، دیگری برداشتن قید مسلمان بودن از شرایط انتخاب شوندگان، و سوم این‌که منتخبین می‌توانند در مراسم تحلیف به کتاب آسمانی خود، و نه الزاماً *قرآن*، سوگند یادکنند، با مخالفت شدید روحانیون روبرو گردید. برای نخستین بار در طول سلطنت محمد رضا شاه پهلوی، قم به مقابله مستقیم با حکومت کشانده شد. این حرکت که در اعتلای خود منجر به وقایع خونین ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و نهایتاً تبعید آیت الله خمینی از ایران گردید آغاز نهضت روحانیت شیعه و سرفصلی بر انقلاب اسلامی به شمار می آید

۲۶ *ناگفته ها*، صص ۱۶۶-۱۶۴.

۲۷ *ناگفته ها*، صص ۱۳۷-۱۳۶

۲۸. *ناگفته ها*، ص ۱۶۸

۲۹ *ناگفته ها*، ص ۱۶۶. در مورد سازماندهی و تشکیلات «جمعیت های مؤتلفه اسلامی» در بدو فعالیت ن . ک. به: *همان*، صص ۱۷۲-۱۶۶.

۳۰. ناگفته ها، ص ۱۷۰

۳۱. برای شرح مختصر «جمعیت مؤتلفه اسلامی» و موقعیت آن در ایران امروز و هم چنین آشنائی با جمعی از فعالین آن و سمت آنها در نهادها و سازمان های دولتی ن. ک. به: «هیات مؤتلفهٔ اسلامی چیست و چه کسانی پشت پرده اند،» ایران حبر، شمارهٔ مسلسل ۱۰۵، ۱۷ فروردین ماه ۱۳۷۵، ص ۵. گفتنی است که این مقاله نخستین بار در سومین شمارهٔ هفته نامه بهار در ایران انتشار یافت و این هفته نامه به دنبال همین شماره توقیف گردید.

۳۲. مرامنامه و اساسنامهٔ جمعیت مؤتلفه اسلامی، بی جا، بی نا، بی تا، ص۶.

۳۳. علی دوانی، خاطرات من از استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.

۳۴. برای نمونه ن. ک. به همان صص ۱۱، ۴۸-۴۷، ۷۱-۷۰، ۷۸-۷۷، ۸۹-۸۸، ۱۰۲-۱۰۰.

۳۵. به عنوان نمونه ن. ک. به هادی عماری، همان، صص ۶۰، ۲۳۴، ۲۶۱-۲۶۰، ۲۷۲ و ۴۰۹.

۳۶. برای تعبیر مؤلف از «جریان» یا «تفکر زلال انقلابی» از جمله ن. ک. به. صص ۳۱۴-۳۱۶.

۳۷. جلال الدین فارسی، زوایای تاریک، تهران، موسسهٔ چاپ و انتشارات حدیث، ۱۳۷۳.

۳۸. ناگفته ها، همان، صص ۱۶۷-۱۶۶.

۳۹. به گفتهٔ عراقی طرح ترور منصور به دنبال دستگیری و تبعید آیت الله خمینی به ترکیه ریخته شد و مسئلهٔ ترور شاه نیز در شاخهٔ نظامی سازمان فدائیان اسلام مدت ها مطرح و مورد بحث قرار گرفته بود. به تصریح وی، تنها عامل بازدارندهٔ سازمان ترس از پیامد کار و این استدلال بود که چون نهضت اسلامی فاقد توان و آمادگی لازم برای قبضهٔ قدرت سیاسی است از میان برداشتن شاه فقط راه را برای به قدرت رسیدن گروه های دیگر هموار می‌کند. این گونه استدلال و تصمیم گیری رهبران سازمان درجه ای از واقع بینی و عاقبت اندیشی را می نماید که دو دهه پس از این تاریخ بسیاری از رهبران و روشنفکران فعال در انقلاب فاقد آن بودند. ن. ک. به. ناگفته ها، صص ۲۱۰-۲۰۸.

۴۰. مهدی بازرگان، شصت سال خدمت و مقاومت: خاطرات مهندس مهدی بازرگان، به کوشش سرهنگ غلامرضا نجاتی، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵. در این خاطرات فقط یک بار از فارسی یاد می‌گردد. «جلال فارسی، از کسانی بود که چمران را دوست نداشت، او را رقیب خود می دانست، اما این کجا و آن کجا؟» همان، ص ۲۵۲.

منوچهر کاشف

تاریخ و خاطره در شعر فارسی

۱. فرخی سیستانی

دوستداران زبان فارسی از دیرباز به اشعاری که به این زبان سروده شده توجه خاص نموده و غالباً اشعار خود شاعر را مبنای شرح احوال او کرده اند. گاه نیز بیتی یا غزلی زمینهٔ پرداختن داستانی دربارهٔ زندگی شاعر و یا واقعه ای تاریخی شده است که در بیشتر موارد بنیان استواری ندارد و البتّه شاعر هرچه محبوبتر و اشعارش هرقدر مقبول تر دامنهٔ این گونه افسانه ها گسترده تر و متنوع تر است. از این دست است افسانه هائی که در توضیح بعضی از غزل‌های حافظ پرداخته اند. با این همه مگر درچند مورد انگشت شمار کمتر به دیوان شاعری به عنوان انعکاسی، هرچند ناتمام و شکسته، از احوال روزگار وی و به اهمیّت اشعارش از نظر تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی عنایتی درخور شده است. یک دلیل این بی عنایتی شاید این باشد که این گونه گفته های شاعران غالباً نامنظّم و پراکنده در لابلای ابیات قصاید و غزل های آنان و بسا پیچیده در استعارات و کنایات شاعرانهٔ گوناگون پنهان است که بسیار آسان از نظر می گریزد. نیز چه بسا که لذّت خواندن شعری بلند از قبیل خمریّهٔ معروف رودکی «مادر می را بکرد باید قربان» و این دو قصیدهٔ غرّای سنائی «مرد هشیار درین عهد کمست» و «ای مسلمانان خلایق حال دیگر کرده‌اند» مانع توجّه به جنبه های

دیگر آن باشد. البتّه دشواری آثار بعضی از شاعران مانند خاقانی و انوری را نیز نباید دست کم گرفت. در بیشتر موارد قصیده ای بلند را باید به دقّت تمام بیت به بیت خواند تا از میان آن همه ابیات ذکر واقعه ای را یا اشاره‌ای بدان را بتوان یافت و اعتبار آن را سنجید. این گونه اشعار را می توان شامل دونوع خاطره دانست:

خاطرات شخصی شاعر یعنی آنچه مربوط می شود به خود وی و زندگی خصوصی او، که غالباً متضمّن اطّلاعات گوناگون تاریخی و جغرافیائی و اجتماعی و فرهنگی نیز هست، از قبیل نام و نسب شاعر، زادگاه و تربیت اولیّهٔ او، انتخاب همسر، شماره و نام فرزندان، اشاره به سال خود، یاد ایّام کودکی و دریغ برجوانی و شکوه از پیری و ناتوانی، نام دوستان و دشمنان، سوگ عزیزان، روابط اجتماعی، بیماری، دوستی ها و کینه ها، بینوائی و دریغ بر ثروت برباد رفته، خاطرات زندان، بزم های میگساری و نیز ترک میخواری، دریوزگی نان و جامه و ستور، اشاره به مذهب و اعتقادات و گرایش های دیگر، آرزوهای گوناگون (مثلاً زیارت خانهٔ خدا، بازگشت به وطن یا گریز از آن)، دیدار یار نامتناسب، سپاسگزاری یا طلب پوزش از خطائی که رفته است، شاهد بازی که گاه با وصفی دقیق و بی‌پرده همراه است (مثلاً در اشعار سنائی و عثمان مختاری)، شکوه های گوناگون (مانند ناشناخته ماندن قدر شاعر، نیافتن آبریزگاه در مسجدالحرام، دیر رسیدن وظیفه، بازپس گرفتن دیوانیان دهی را که به شاعر بخشیده بودند، از دست دادن دیوان شعر و منشآت، رانده شدن معشوق شاعر از شهر)، شرح سفر با ذکر منزل های میان راه و وصف بلاد، وصف صف نماز در مسجد، نام گیاهان و داروها و نحوهٔ مداوا، نام رامشگران و سازهاشان، نام محلّه ها و بزرگان و بناهای عمدهٔ شهر، مست شدن و افتادن از بام، و شکوفه کردن در بزم شاه از غایت مستی.

دیگر وصف شاعر است از احوال و وقایعی که در روزگار وی پیش آمده و وی به مناسبتی آنها را در اشعار خویش یاد و یا دقیقاً گزارش کرده است. از این جمله است وصف لشکر کشی ها و جنگ و شکست و پیروزی، جشن های نوروز و مهرگان و سده و فطر، تولّد امیر زاده ای، جشن دامادی کسی از بزرگان، درگذشت شاه و برتخت نشستن جانشین وی، انتصاب بزرگی به شغل دیوانی یا لشکری، بزم های شاهانه و مجالس انس بزرگان و محتشمان روزگار، نام و مرتبهٔ ندیمان و رایزنان شاه، کاخ و باغ تفرّج وی، به نخجیر رفتن شاه و امیران و امیرزادگان، آرایش لشکر و لشکریان، وقایع ناگوار از قبیل زلزله و قحطی و

ایلغار دشمن و کُشتار مردم و ویرانی بلاد و ستمکاری دیوانیان. دراین نوع اشعار، آثار مدیحه سرایانی که وابستهٔ درگاه شاهی یا امیری محتشم بوده اند و اشعارشان غالباً در ستایش ممدوح و بزرگان موکب اوست از اهمیتی ویژه برخوردار است، زیرا که این شاعران به سبب راه داشتن به درگاه امیر و بزم‌های شبانهٔ بزرگان و محتشمان زمان و حتّی حضور در میدان‌های جنگ شاهد بی‌واسطهٔ بسیاری از وقایع خوش و ناخوش زمان خود بوده اند. نمونهٔ بارز این شاعران فرّخی سیستانی است که تقریباً همهٔ ایّام شاعری خویش را در دربار غزنویان بسر برده و وصف بسیاری وقایع و احوال آن روزگار را در اشعار خویش آورده است، چندان که بعضی از قصاید، بویژه قصیدهٔ «فتحنامهٔ سومنات» او را می توان از جملهٔ اسناد تاریخی عهد وی شمرد. بررسی کوتاه زیر اشاره به منتخبی است از اشعار وی به عنوان سرآغاز مروری بر آثار سخنوران بزرگ زبان فارسی که از نظر تاریخی گنجینه ای است سرشار و تقریباً دست نخورده. ابیات نقل شده در این نوشته از **دیوان حکیم فرخی سیستانی** (به کوشش محمّد دبیرسیاقی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۶۳) برگرفته شده است.

* * *

از زندگی فرّخی، قصیده سرای اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، چندان آگاهی نداریم از مردم سیستان بود:

من قیاس ازسیستان دارم‌که آن‌شهرمنست　　ور پی خویشان‌ز شهرخویشتن‌دارم خبر

و چنانکه نظامی عروضی سمرقندی گفته است بینوائی و غم معاش او را به هنگام نوروز و فصل بهار از سیستان به چغانیان کشاند و با دو قصیدهٔ معروف «کاروان حلّه» و «داغگاه» به درگاه ابوالمظفّر احمدبن‌محمد والی چغانیان راه یافت فرّخی از بخشش‌های امیرچغانیان‌که خود طبع شعری داشت نصیب فراوان یافت

ملکا اسب تو و زر تو و خلعت تو　　بنده را نزد اخلا بفزودست جلال

آن کمیت‌گهری را که تودادی به رهی　　جز سه شش مُیخ ورا نعل نبندد نقال

..

گوئی‌او بورسمندست و منم بیژن گیو　　گوئی اورخش بزرگست ومنم رستم‌زال
(۲۲۰)

فرّخی ظاهراً بر درگاه امیر چغانی دیر نماند و پس از اندک زمانی به گروه سخن سرایان دربار سلطان محمود غزنوی پیوست. به گفتهٔ نظامی عروضی هنگامی که فرّخی به دربار غزنوی رسید مردی بود ثروتمند، ولی این معنی با بعضی از اشعار او که حاکی از بینوائی وی پیش از رسیدن به درگاه بزرگان غزنه است تعارضی دارد. بسا که فرّخی شادخوار عشرت دوست گنج نویافته را در پای می و معشوق بر باد داده و یا خطائی کرده و بدان سبب از درگاه امیر چغانی رانده شده باشد

چو تشنه گشته و گم بوده مردمی بودم — بطمع آب روان گرمگاه سوی سراب
مرا تفضّل تو آب داد و راه نمود — بسوستانی خوشتر ز روزگار شباب
(۱۲)

سال تا سال همی تاختمی گرد جهان — دل در اندیشهٔ روزی و تن از غم بگداز
چون مرا بخت سوی خدمت تو راه نمود — گفت خود تو رسیدی بنوا، بیش متاز
(۲۰۰)

من آن کسم که مرا هیچکس همی‌نشناخت — به مجلس و نظر او شدم چنین مشهور

بیک عطا که مرا داد بی نیاز شدم — چو پادشاهان بر کام دل شدم منصور

شد آن زمان که شب و روز خانه‌ها شدمی — بطمع روزی همچون بطمع دانه طیور
مرا عنایت او از عنا و غم برهاند — همی نباید کردن ز بهر قوت بکور
(۱۹۷)

در این‌دومه که من اینجا مقیمم از کف او — به کام دل برسیدند زایری پنجاه
یکی منم که چنان آمدم مثل بر او — که کرد بی به نه آید هزیمت از بنگاه
کنون چنان شدم از بر او کجا تن من — به ناز پوشد توری و صدرهٔ دیباه
به صره زر بهم کردم و به بدره درم — همی روم که کنم خلق را از این آگاه
به راه منزل من گر رباط ویران بود — کنون ستارهٔ خورشید باشدم درگاه
(۳۵۸)

فرّخی در غزنه به مال و مکنت بسیار رسید چندانکه خانه‌اش از سائل و زوار خالی نمی‌شد. در همسایگی احمدبن حسن حمدوی از بزرگان دربار غزنه خانه گرفته بود. دلبران زیباروی و خادمان فراوان و اسبان رهوار داشت و ایّامش چنانکه پسند طبع وی بود به شادخواری و میگساری و کامجویی میگذشت چنان بی‌نیاز شده بود که خانه‌اش از میهمان خالی نمی‌شد و فرزندش با درهم و دینار باری میکرد که اگر هم غلوّی شاعرانه باشد باز نشانهٔ روشنی است از ثروت وی

چنان شدم ز عطاهای او که خانهٔ من تهی نباشد روزی ز سائل و زوّار
بوقت بازی اندر سرای کودک من بسان خشت همی بار گسترد دینار
(۱۱۵)

کاریست مرا نیکو و حالیست مرا خوب با لهو و لعب جفتم و با کام و هوا یار

با ضیعت بسیارم و با خانهٔ آباد با همت بسیارم و با آلت بسیار
هم با رمهٔ اسبم و هم با گلهٔ میش هم با صنم چینم و هم با بت تاتار
ساز سفرم هست و نوای حضرم هست اسبان سبکبار و ستوران گرانبار
از بار مرا خیمه چو کاشانهٔ مانی ور فرش مرا خانه چو بتخانهٔ فرخار
زین نعمت وزین آلت و زین کار و از این بار میران و بزرگان جهانرا حسد آید
(۸۱)

توانگرم به غلام و توانگرم بستور توانگرم به نشاط و توانگرم بسرور
لباس من به بهاران ز توزی و قصب است به تیر ماه خز قیمتی و قز و سمور
بساط قالی و رومی فکندمام دو سه جای وز آن زمان که بسوئی فکندمام محصور
(۱۹۷)

مرکبان دارم نیکو که براهم نکشند دلبران دارم خوشرو که در ایشان نگرم
سیم دارم که بدان هرچه بخواهم بدهند زر دارم که بدان هرچه بخواهم بخرم

و در پایان همین قصیده، پس از ذکر بختیاری و بی‌نیازی خود در دستگاه سلطان محمود، شکوه میکند که دو سالست «نان و جو اسب» بدو نرسیده است و در جای دیگر از پسر احمد میمندی موزه و قبا گرفته است:

دی کسی گفت که اجری توچندست زمیر — گفتم اجری من ای دوست فزون از هسرم
حر که امروز دو سالست که بی امر امیر — نیست از نان و جو اسب نشان و حسرم
گفت من بدهم چندانکه بحواهی ستبان — گفتم اندوه محور هست هنوز این قدرم
نه نکو باشد از من نه پسندیده که من — خدمت میر کنم نان ز دگر جای خورم
(۳۳۱-۳۳)

کاندرین مهرگان فرح پی — زو مرا سیم سوره سیم قباست
(۲۶)

در خانه‌های ما ز عطاهای کف او — زر عزیز خوارتر از خاک رایگان
(۳۶۴)

مر مرا ساری از بخشش پیوستهٔ تو — نشناسد همی خانه ز کرج بغداد

لعبتان دارم شیرین سخن و رومی روی — مرکبان دارم ختلی گهر و تازی زاد
(۳۸)

فرّخی در غزنین به مجلس سلطان محمود راه یافت و به حلقهٔ ندیمان وی درآمد با امیرزادگان و محتشمان دربار هم‌نشین شد و نام ایشان را در قصاید خود جاویدان کرد و از بخشش‌های ایشان ثروتی کلان اندوخت. فرّخی قریب سی سال از عمر خویش را در خدمت غزنویان سر کرد و در ملازمت سلطان محمود اوج قدرت دولت ایشان را به چشم دید و در چند ماه که امیر محمّد به جای پدر نشست در زمرهٔ ندیمان مجلس او بود و پس از او ثناگوی سلطان مسعود شد ولی چندان نماند تا شکست دندانقان و خواری دولت غزنوی را بر دست ترکان سلجوقی شاهد باشد. سلطان محمود او را به کاخ می‌خواند تا در بزم وی شعر بخواند و رود بنوازد. در سفر و حضر از ملازمان موکب سلطان محمود بود و با قصایدی که در وصف جنگها و پیروزیهای وی می‌سرود، از ثروت باد آورد غنائم جنگ و غارتگریهای سلطان نصیب وافر می‌یافت.

در خدمت سلطان محمود:

ما موکبیان جویم در مجلس او جای
ما مجلسیان یابیم در مجلس او بار

ده بار، به ده بار که صد بار فزون کرد
در دامن من بخشش او بدرهٔ دینار

(۸۱)

شاه گیتی مرا گرامی داشت
نام من داشت روز و شب به زبان

باز خواندی مرا ز وقت بوقت
باز جستی مرا زمان بزمان

گاه گفتی بیا و رود بزن
گاه گفتی بیا و شعر بخوان

من ز شادی بر آسمان بپرین
نام من بر زمین دهان بدهان

(۴۶۷)

یار من محتشماند و مرا شاعر نام
شاعرم لیکن با محتشمان سربسرم

این نوا من تو چه گوئی ز کجا یافتهام
از عطاها که از این مجلس فرخنده برم

تا تو اندر حضری من به حضر پیش توام
تا تو اندر سفری با تو من اندر سفرم

(۲۳۱)

من ملک محمود را دیدستم اندر چند جنگ
پیش لشکر خویشتن کرده سپر هنگام کار

(۵۶)

سه بار با تو بدریای بیکرانه شدم
نه موج دیدم و نه هیبت و نه شور و نه شر

(۷۳)

خوش بخسبم تا بگوید فرخی
شعر فتح روم گفتستی، بخوان

(۴۶۳)

در بارهٔ امیر یوسف برادر سلطان محمود:

جدا نبودمی از خدمت مبارک او
بوقت بار و چه هنگام مجلس و که خوان

چو سیر کردی گفتی بیا و رود بزن
چو خوش بودی گفتی بیا و شعر بخوان

ز مهر او به همه خانهها مرا اجلال
به جاه او به همه کارها مرا امکان

در خزانهٔ او پیش من گشاده و من
گشاده دست و گشاده دل و گشاده زبان

زبس او و ز کـردار او و نعمـــت او — پدید گشتــه من اسـدر میانـــهٔ اقـران
(۲۸۴)

میر با تو زحوی نیک به‌دل گرمی‌کـرد — گرچـه در سرما بـا میر برفتی به سفر
(۱۳۶)

خواجهٔ بزرگ:

گاه بی زحمه به درگـاه تو بربط رمـــی — تاکسی نشـنودی بانگ برون ار خرگـاه
گاه در مجلـــس تو شعر بدیـــهه کـمی — به رمانی سهمـی پیش تو بیتـــی پنجـاه
(۳۵۸)

ابو سهل حمدوی

همچون خزانه‌هـای ملوکست خانه‌هـــا — ار بر و از کرامـــت و ار یادگــــار او
خاصه سرای آنکه‌چومن‌درخـــوار اوست — وایمن همـی چو من چرد ارمـــرغزار او
(۳۴۱)

فرّخی نزد سلطان محمود چنان مقرّب و ارجمند است که پس از دریافت اسبی ار شاه، می‌خواهد که اجازه‌اش دهند تا مانند سرهنگان لشکر کمر ببندد و دستار امیرانه کج گذارد

دشمـــن که برین ابلق رهـوار مرا دید — بی صبر شد و کـرد غم خویش پدیدار
گفتا که به میـران و به سرهنگان مـانی — امروز کـلاه و کمـرت باید نـــاچار
گفتم تو چه دانـی که شب تیره چه زاید — شکیب و صبـوری کن تا شب بنهـد بار
باشـد که بدین هـردو سزاوار ببیند — آن شـه که بدین اسب مرا دید سـزاوار
خواهم کله و ار پی آن خواهـم تا تو — ما را برسـی طعـنه به کج بستن دستـار
(۸۲-۸۳)

در امر جهانداری نیز اجازه می یابد تا زبان به اندرز گشاید و بعد از ذکر بعضی از نبردهای شاه بگوید که دوستی خان ختا از سر ریاست و اعتماد را

نشاید زیراکه تورانی را با ایرانی هرگز دوستی نباشد. و نیز شاه را اندرز می‌دهد که با داشتن کشوری پهناور و آبادان از کنار گنگ تا دریای آسکون و از خوارزم تا مکران، سرزمین بیابانوار بی‌مردم و ضایع ایشان را هم بدیشان واگذارد که زحمت لشکر کشیدن و جنگ را ساختن نمی‌ارزد و خراج صد سال آن برابر است با زری که به یک هفته از معدن کوه زرروپان برگیرد (معدنی که در زمان سلطان محمود پیدا شد و فرّخی از آن چندبار یاد کرده است). البتّه بعید هم نیست که این قصیده به اشارهٔ ندیمان رایزن شاه و محتملاً هماهنگ با میل قلبی وی انشاد شده باشد:

حقا خانرا مراد آمد که با تو دوستی گیرد — همی‌خواهد که آید چون قدرخان نزد تو مهمان
خداوندا جهاندارا ز خانان دوست ناید — که بی‌رسمند و بی‌قولند و بدعهدند و بدپیمان
زبانشان نیست با دلشان یکی در دوستی کردن — تو خود به دانی از هرکس رسوم و عادت ایشان
گر از بیم تو با تو دوستی جویند و نزدیکی — بدان کان چیست ایشان را مخالف دان و دشمن خوان
وگر چون بندگان آیند خدمت را میان بسته — گرامی دارشان کان آمدن هست از بن دندان

ز دشمن دوستی ناید، اگرچه دوستی جوید — درین معنی مثل بسیار زد لقمان و جز لقمان
ز ایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی — پس از چندین بلاکامد ز ایران بر سر توران

وگر گوئی ولایتشان بگیرم تا مرا ماند — ولایتشان بیابانست خشک و بی‌کس و ویران
چه خواهی کرد آن ویرانه‌های ضایع و بی‌کس — ترا ایزد ولایتهای خوش دادست و آبادان

بدان چندان که در ده سال از آن کشور خراج آید — بیک هفته برآید مرترا از کوه زر رویان

(۲۵۴-۵۸)

پایگاه ارجمند فرّخی نزد سلطان محمود البتّه سبب می‌شد که امیران و بزرگان دربار غزنه در جستن دل وی و بزرگداشت او بر هم پیشی بجویند بویژه کسانی مانند امیر محمّد و ابوبکر حصیری و ابوسهل لکشن که خود مردانی ادیب و شعرشناس و شاعرنواز بودند و حضور شاعری خوش‌سخن مانند فرّخی را که در نواختن رود چیره دست بود و آوازی حزین داشت پیش خود ارج می‌نهادند و گرمی‌فزای مجلس خود می‌دانستند. امیریوسف برادر سلطان محمود با آن‌که شاعر مدیحه ای نسروده و تقصیر خدمت دارد و خود معترف است، جامهٔ

خویش را خلعت‌وار بدو می‌بخشد:

او مرا خلعت و دینار بوقتی فرمود / که مرا مدحت اوگشته نبود اندر سر
خلعتی داد مرا قیمتی از جامهٔ خویش / کسوت قیصر و بر جامه نشان قیصر
از پس خلعت شایسته نکوتر صلتی / به‌درخشانی‌چون شمس‌و به‌خوبی چوقمر
صلتی چون سپری بود که گرخواهم ازو / پرتوان کرد ز دینار مدوّر دو سپر

من به تقصیر سزاوار بدی بودم واو / نیکوئی کرد فزون از حد و اندازه و مر
(۱۳۶)

و هم او در بازگشت از نخجیر تذروی به رسم ره‌آورد نزد فرّخی می‌فرستد و در وقتی دیگر که فرّخی در خیمهٔ خویش خفته بوده کیسه‌های پر از درهم نثار وی می‌کند

دست کردار تو داری دل گفتار تراست / که عطای تو همی گردد ازین دست بدان
ما بشب خفته و از تو همی آرند بما / کیسه‌ها پر درم و بر سر هرکیسه نشان
خفته‌گانرا سرد آب چیست مثل / این مثل خوار شد و گشت سراسر ویران
از پی آنکه مرا تو صله‌ها دادی وبس / اندر آن وقت بخیمه در خوش خفته ستان
(۲۹۲)

زدشت وستان چون بازگشت روزشکار / سبک روز و بمرّح زمان و میمون فال
یکی تذرو فرستاد مرمرا که مگر / بحیله آیم در بند حسن آن محتال

چو زر خمچه همه پشت و برش آتش‌رنگ / چو نحل بسته همه سینه دایره اشکال

دولب چو بارکمیده، چوبرگ سوسن زرد / دورخ چوبار شکفته چو برگ لالهٔ لال
(۲۱۶)

امیر محمّد ولیعهد سلطان محمود نیز که خود مردی دانشمند و سخن سنج است پیراهن خاصّ خویش را بدو می‌بخشد:

سخن شناسی کز بیم نقد کردن او | شود زبان سخنگوی گنگ و یافه‌درای
(۳۵۸)

از دانش و فضل تو سخنهاست سپر جا | اندازه ندارد هنر و فضل تو باری
(۳۷۶)

اندر عرب در عربی گوئی او گشاد | واو باز کرد پارسیان را در دری

هنگام مدح او دل مدحتگران او | از بیم نقد او بهراسد ز شاعری
نقدی کند درست و درو هیچ عیب نی | کان نقد را وفا نکند شعر بحتری

هر علم را تمام کتابیست در دلش | آری به جاهلی نتوان کرد مهتری
(۳۸۱)

پدر از ملک زمین بیشترین یافته سهم | پسر از کتب جهان بیشترین کرده زبر
(۱۲۱)

چون نسیم از سر زبان دارد | نقد و تفسیر و مسند و اخبار
(۱۳۳)

امیر محمد فرخی را چنان ارجمند میدارد که چون از چاکری می‌شنود که فرخی عشقباز از دیدن چشم سیاه غزالی که در شکارگاه هدف تیر سخت‌کمانان شده است به یاد چشمان معشوق افتاده و بی اختیار گریسته، برای آرام کردن دل بیقرار شاعر آهوئی به خانهٔ او می‌فرستد:

زچشم آهوچون چشم‌دوست شد همه‌دشت | ز شاخ آهو چون زلف تاب دادهٔ یار
مرا ز چشم و سیه زلف یار یاد آمد | فرو نشستم و بگریستم بزاری زار

ز چاکران ملک چاکری بدید مرا | همی ندانم بوبصر بود یا کشواد
برفت و گفت ملک را که فرخی بگریست | بصیدگاه تو بر چشم آهوئی بسیار
ملک چنانکه ز آزادگی سزید گزید | ز آهوان چو نگاری ز بتکدهٔ فرخار

دراز گردن و کوتـاه پشت و گرد سرین — سیاه شاخ و سیـه دیده و نکو دیدار
به مـن فرستاد آنرا و معنی این بودست — که شادمان شو و اندوه دل برین بگسار
(۱۰۳-۱۰۴)

مرا جامـــهٔ خاصـهٔ خویش دادی — چه باشد مرا بیـش از این افتـخاری
قبـای تو خـــر تاجـداری بپوشـد — نهـادی مـرا پایـهٔ تـاجـداری
(۳۷۴)

و این شاید همان قبائی باشد که فرّخی خود از امیر محمّد خواسته است

روی آن جاه و بزرگی که ز تو یافتـه‌ام — زان قبا خواهم کردن‌که مرا خواهی داد
من قبــای تو نه از بی‌ادبی خواستــه‌ام — وین سخن نیـز نه از بی‌ادبی کردم یاد
نه همی گویم چیزی کس کان خلق نکرد — نه همـی گویم رسمی نه کان کس ننهاد

تو همان کن کـه پدر کرد که‌مدّاحانرا — آنچه دادهسـت مر آنرا بـزرگی بـدهاد
(۳۸-۳۹)

ابوسهـل لکشن که در جوانی پایگاهی بلند یافته بود و خانه‌اش مجمع شاعران بود، نه تنها خطاهای مکرّر فرّخی را می‌بخشود که هنرش نیز را نزد ملک می‌ستود:

خدمت اوهمـی کند همـه کـس — اوکنـد بـار خدمـت مهمـــان
مجمـــع شاعـــران بود شب و روز — خانـهٔ آن بزرگـــوار جهــــان
راســـت گوئی خدا جدا هر روز — هـــمه را هســـت نزد او دیــوان

در جـــوانی بزرگـــامی یــافت — وین عجــایب بـود ز مـــرد جوان
(۳۱۳)

او کند پیـش ملک وقت شب و روز — زبان بطلب کردن خیـر و هنر من تقدیم
چه هنر دارم من یا چه شرف دارم من — که چو معشوق مرا پیش نشاندست مقیم
صدگنه کردم و اوکرد عفو وین نه‌عجب — که‌خوی خواجه کریمست ودل خواجه‌رحیم

مسکن و مستقر خواجه نعیم دگرست	یک‌دوسال است که من دور بماندم زنعیم
(۲۴۷)

ابوبکر حصیری که خود اهل سیستان بود فرّخی را که ظاهراً پایش رنجور بوده پیش خود می‌نشانده و حتّی در وقت خواب فرّخی را بار می‌داده است:

پیش تو به پا ایستمی هر شب تا روز	گر هیچ توانستی پایم کندی کار
بگذارد شایسته مرا خواجه بدین عذر	آن خواجه که در فضل ندارد بجهان یار

گر خفته بود بار دهد بر او	صد بار بسکه کردم این حال نه یکبار
(۱۷۰)

و حسنک وزیر بی شنیدن مدیحه‌ای وی را صله می‌بخشید و درگاه وی همواره، حتّی آنگاه که بزرگان ومهتران بر در خواجه به انتظار اجازهٔ ورود نشسته بودند، بر فرّخی باز بوده است:

بر درگهش نشسته بزرگان و مهتران	از مهر بار خستس و بر ما گشاده در

هرگز بدرگهش نرسیدم که حاجبش	صد تارکی نکرد و نگفت اندرون گذر
ناخوانده شعرهای دوجشن ازپی‌دوجشن	کس کرد برد من که بیارسمها ببر
(۱۹۳)

مصاحبت فرّخی خواستار فراوان دارد چندانکه گاه از حضور در مجلسی تن می‌زند وناگزیر عذر تقصیر می‌خواهد. گاه با وجود بیماری مدیحه‌ای می‌سراید و گاه ملول از سفرهای مکرّر با موکب ممدوح و دوری از خانمان و معشوق آرزو می‌کند که از سفر معافش دارند و معذور:

عشق با من سفری گشت و بماند	مونس من به حضر خسته‌جگر
دور بودن ز چنان روی غمیست	هر چه دشوارتر و هرچه بتر
من شفاعت کنم امسال ز میر	تا مرا دست بدارد ز حضر
(۱۳۸)

من اندر خدمتش تقصیر کردم — درخت خدمت من گشت بی بر
خطا کردم ندانم تا چه گویم — مرا عذری به یاد آر ای برادر
(۱۸۲)

واجب آنستی کاین بندهٔ دیرینهٔ تو — نیستی غایب روزی و شبی زین درگاه

عذرها دارم پیوسته درست و به درست — گر نخواهی همه پیش تو نگویم، تو بخواه
اولین عذر من آنست که من مردی‌ام — دوستدار می و معشوق و تو هستی آگاه
هر زمان تازه یکی دوست درآید ز درم — همسگروی به‌فضل وهمسگروی به‌جاه
دل ایشان را ناچار نگه باید داشت — گویم امروز نباید که شود عیش تباه
رود می‌گیرم و می‌گویم هان تا فردا — شمل‌فردا نبی چون نبش بود سیصد راه

چون برون آیم ازین پرسم از حال ورکار — دورخی پیش من آرند پر از دود سیاه
گاه گویند فلان اشتر گم کرده هوید — گاه گویند فلان ترک بیفکنده کلاه
من همی گویم اشتر بر نیطار فرست — اسب را نیمی بر کاه کس و دار نگاه

چون به ره باشم باشم به غم خانه وشهر — چون به شهر آیم باشم به بسیجیدن راه

تا نگوئی که فلان بندهٔ ما بود و کنون — نگذرد سوی در خانهٔ ما ماه به ماه
من همان بنده‌ام وبلکه کنون بنده‌ترم — همچنین است و خدای از دل من هست آگاه
(۵۹-۳۵۸)

مدح تو این بار نگفتم دراز — از خشکی خاطر و گرمی بدن
از تب تاری و تنه کرده‌ام — خاطر روشن چو سهیل یمن
چون من ازین علّت بهتر شوم — مدحی گویم ز عمان تا عدن

در دل کردم که چو بهتر شوم — شعر به رش گویم و معنی به من
(۳۱۹)

ولی او که در رکاب سلطان محمود از غنائم فتوحات وی در هندوستان کام شیرین کرده است، رخصت میخواهد که ملازم رکاب باشد و نیز جانشین وی محمّد بن

محمود را به لشکر کشیدن به کشمیر ترغیب می‌کند:

بر عزم رفتنی و مرا رای رفتنست — از بهر خدمت تو ملک با سپاه تو
با بندگان مرا بره اندر عدیل کن — تا در دو دیده سرمه کنم خاک راه تو
اندر پناه خویش مرا جایگاه ده — کایزد نگاهدار تو باد و پناه تو
(۳۴۰)

گاهست که یکباره به کشمیر خرامیم — از دست بتان پنبه کنیم از سر بت گوی
شاهیست به کشمیر اگر ایزد خواهد — امسال بیارامم تا کین بکشم زوی
فتوحست مرا پیشه و همواره چنین باد — تا من بوم از خدمت و از کفر جهانشوی
کوه و درهٔ هند مرا زارروی عزو — خوشتر بود از باغ و بهار و لب مرروی
خاری که به من در خلد اندر سفر هند — به چون به حضر در کف من دستهٔ شب‌بوی
(۳۶۵-۶۶)

باش تا با پدر خویش به کشمیر شوی — لشکر ساختهٔ خویش به کشمیر بری

من به نظاره به جنگ آیم و از بخشش تو — مرمرا باره پذیر آید و ساز سفری
(۳۷۸)

فرّخی شاهدباز است و غالب تغزّل‌های وی در وصف ساده رویان است و میل بدیشان، با اینهمه بیمناک است که مبادا آنچه او با نوجوانان میکند دیگران نیز در حق کودکان خود وی روا دارند. همچنین عجب نیست که مردی میگسار و رودنواز چون فرّخی که باده را بر جوانان حلال میشمارد و نبید تلخ و سماع و دلبران زیباروی را داروی شفابخش میشمارد، ماه رمضان را نپسندد و ماه توبه بخواند و در بیان حال دل خود پروای کس نکند و شب را که هنگام راز کردن عاشقان و عیش و سرود و باده پیمائی است از روز دوستر دارد:

دوش ناگاه به هنگام سحر — اندر آمد ز در آن ماه پسر
گفتم ای ترک در این خانه سرا — کودکانند چو گلهای بـر
گر ز تو بر بخورم بر بخورند — زان من فردا کسرهای دگر
(۱۸۳)

دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده لب — هر کجا زیشان یکی بینی مرا آنجا طلب
خاصه باروی سپید وپاک تابنده چوروز — خاصه باموی سیاه وتیره چون تاریک شب

ای‌خوشا زین پیشتر کاندرسرایم زین صنمت — کودکان بودند سیمین سینه وزرین سلب
با سرین‌ های سپید و گردچون تل سمن — با میان‌های نـزار و زار چون تار قصب
(۵-۴)

طرب کنم که مرا جای شادی و طرب است — مرا بدین طرب ای سیدی دو سه سبب است
یکی که کودک من با من است باده بدست — دگر که مطرب ما را نشاط با طـرب است
سدیگر آنکه شب است و حسودم آگه نیست — ز دل غلام شنم ور چه روز به ز شب است
شراب هست‌وطرب هست وروی نیکوهست — بدین سه چیز جهان جای عشرت‌ولعب است
(۴۳۴)

بیا تا مدین شادی بگردیم اندرین وادی — بیا تاما بدین رامش می آریم اندرین حجله
چومی‌خوردیم‌درغلطیم هریک با نگارینی — چو برخیزیم گرد آییـم زیر کله‌ای حملـه
نوآئین مطربی‌داریم و بربط های گوینده — مساعد ساقیان داریم و ساعـدهای چون دله
(۳۴۹)

با یار نازک اندام به خلوت می‌نشیند:

نگـاری چو در چشم حـرتم بهاری — نگاری چو در گـوش خوش داستـانی
نحیـف است چو خیـزرانی ولیـک — چو تابـنده ماهیـست بر خیـزرانی
(۳۸۳)

دل من لاغـرکی دارد شاهد کـردار — لاغـرم من چکنم گر بـود لاغـر یار
لاغران جمله ظریفند و ظریف است کسی — که چو من دایـم با لاغرکـان دارد کار

یار لاغر نه سبک باشد و فربه نـه گران — سبکی به ز گرانی به همه روی و شمـار
فربی اندر دل من جـای نگیرد چکـنم — دل من خرد است اندر خور خود باید یار
دل خـودرای مرا لاغرکـانند مطیع — من ندانـم چکنـم با دل، یـارب زنـهار
(۹۸)

شبی گذاشته‌ام دوش خوش بسروی نگار — خوشا شبا که مرا دوش بود با رخ یار
شبی که اول آن شب شراب بود و سرود — میانه مستی و آخر امید بوس و کنار
به شرم آنکه ز اول بکف نیاید دوست — به بیم آنکه به آخر تباه گردد کار
(۱۰۹)

نبید تلخ و سماع حزین و روی نکو — بدین سه چیز بود مردم جهان را رای
مرا طبیب جهاندیده این بفرموده‌ست — تو دوستان گرامایه را چه‌بیس فرمای
(۳۷۱)

بردم این ماه به تسبیح و تراویح بسر — من و سیکی و سماع خوش و آن ماه پسر
یک مه از سال چنان بودم کابدال بوند — یازده ماه چنین باشم و زین بیش بتر

بازخواهم به شبی بوسهٔ یک ماهه ز دوست — بوسه و آنچه بدان ماند معیشش بنگر
عالم شهر همین خواهد لیکن بزبان — نگوید چو من ابله دیوانهٔ خر
(۱۷۳)

شب عید آمد و میخواهم بر بام شوم — گویم از تو شدن ماه چه دارید خبر
تا خبر یابم جامی دوسه اندر فکنم — رخ کنم سرخ و فرود آیم با یار و بطر
چون فرود آیم بنشینم و برگیرم چنگ — همچنان دست قدح گیرم تا روز دگر
(۱۵۵)

شبی گذشت که بر دست من نیامد می — چگونه باشم ازین پارساتر و بهتر
دلم ز روزه بپوسید و هم ز توبه گرفت — چنین همی نتوان برد روزگار بسر
(۱۶۰)

روزه پیریست که از هیبت و از حشمت او — نتوان زد به مراد دل یک ساعت دم
چون شد آن پیر وجوانی بگرفتند جهان — ما و ایشان و می لعل به اندوه و به غم
(۲۴۵)

روز و شب خویش را کنم بدو قسمت — هردو به یک جای راست دارم چون تار
نرمک نرمک همی کشم همه شب می — روز همه رنج و درد دارم دستار

آیم و چون کج به گوشه‌ای بنشینم — پوست به یکبار برکشم ز ستغفار
راست چو شب گاوگون شود بگریم — گریم تا در نگه کنند به مسمار
آرزوی خویش را بخوانم و گویم، — شب‌همه بگذشت خیز و داروی خواب آر
چون سرم ازمستی وزخواب گران گشت — درکشم او را به جامهٔ شب و افشار
(۱۹۸)

نظربازی فرّخی و میل وی به همنشینی با ساده رویان بویژه نوجوانان لشکری که در اشعار وی منعکس است سبب شد که سلطان محمود او را از درگاه براند:

لشکر برفت و آن بت لشکرشکن برفت — هرگز مباد کس که دهد دل به لشکری
(۳۸۰)

مرا سلامت روی تو باد ای سرهنگ — چه باشد ار به سلامت نباشد این دل تنگ
دلم به عشق تودرسختی و عنا خو کرد — چنانکه آینهٔ زنگ خورده در دل سنگ
(۲۰۸)

بامدادان پگاه آمد با روی چو ماه — آنکه آراسته زو گردد هر عید سپاه
(۳۵۱)

داستان چنین است که خبر به سلطان محمود بردند که فرّخی با یکی ازغلامان شاهی به باده نوشی نشسته و وقت خوش کرده است. میل فرّخی به باده گساری حدیث پنهانی نبود و سلطان محمود که خود و نیز برادرش امیر یوسف سپهسالار لشکر در مستی درهم و دینار نثار شاعران میکرد و خود از صبوحی زدگان بود و فرزند و ولیعهدش محمّد از بامداد بزم باده‌گساری می‌آراست، دلش از یکی دو ساغر گرفتن فرّخی با یکی از غلامان آنهمه گران نبود که بدین گناه او را از درگاه براند:

سلطان محمود:

بهرمی‌خوردنی چندان بهما برزد توزرپاشی — که از بس رنگ‌زرتو سلب رزین شود برما
(۲)

پیلی‌چودرپوشی‌زره، شیری چوبرتابی‌کمان   ابری چو برگیری قدح، بری چودریازی برین
(۲۶۰)

خدایگان جهان خسرو بزرگ آهنگ   سرآورنده نام و فروبرنده ننگ
چو آفتاب سر از کوه باختر ببرد   بخواست باده و سوی شکار کرد آهنگ
(۳۰۶)

امیر یوسف

بار گیتی بدهد چون قدحی باده خورد   به دل خرّم و روی خوش و لفظ چو شکر
باده‌خوردن زهمه‌خلق مراوراست حلال   کس مبادا که باو گوید تو باده مخور
(۱۳۵)

سلطان مسعود نیز در بخششهای مستانه از عمّ و پدر هیچ کم نداشت

جز او از خسروان هرگز که داده است   به یکره پنج اشتروار دینار
اگرچه می همی خورده‌است بوده‌ست   به آن گه کان عطا داده ست هشیار
(۱۴۴)

امیر محمّد:

خسرو می خواست هم از بامداد   خلق ز می خوردن او گشت شاد

با طرب و خرّمی و فال نیک   شاه قدح بستد و بر کف نهاد
شادی و می خوردن شه را سزد   شاد خور ای شه که میت نوش باد
از تو به می خوردن یابند زر   ور تو به هشیاری یابند داد
(۳۷-۳۸)

گناه فرّخی می نوشی نبود. شهرت وی به نظربازی و کامجوئی بود که شاه را از به خلوت نشستن او با یکی از غلامان محبوب و منظور، به‌احتمال ایاز، خشمگین کرده بود. رانده شدن از درگاه شاه البتّه بدان معنی بود که بزرگان نیز عنایت

پیشین را از او دریغ کنند. فرّخی که از صله‌های گرانقدر شاه و ایشان روزگارش به کام با می و معشوق می‌گذشت ناگهان خویشتن را مانده و رانده یافت و احوالش رو به پریشانی نهاد. ناگزیر در بیگناهی خود قصیده‌ای نامه‌وار انشاد کرد و با اشاره به بهروزی دیروز خویش و نابسامانی امروز، که آنرا قرینهٔ راندن آدم از بهشت می‌شمارد و اثر چشم بد و حکم قضا می‌خواند، دست در دامان ندیمان و همنشینان بزم شاه زد تا مگر شفاعتی کنند و دل سلطان را بر او نرم گردانند:

این ندیمان شهریار جهان / ای بزرگان درگه سلطان
ای پسندیدگان خسرو شرق / همنشینان او به بزم و به خوان
پیش شاه جهان شما گویید / سخن بندگان شاه جهان
من هم از بندگان سلطانم / گرچه امروز کم شدم ز میان
مرمرا حاجت آمده است امروز / به سخن گفتن شما همگان
شاه گیتی مرا گرامی داشت / نام من داشت روز و شب به زبان

نوبهار شکفته بود مرا / که بر آنرا نبود بیم خزان
باغها داشتم پر از گل سرخ / دشتها پر شقایق نعمان

چشم بد ناگهان مرا دریافت / کارم از چشم بد رسید بجان
شاه از من به دل گران گشته است / به گناهی که بیگناهم از آن
سخنی بار شد به مجلس شاه / بیشتر بود از آن سخن بهتان
سخن آن بُد که باده خورده همی / به فلان جای فرّخی و فلان

راد مردی کنید و فضل کنید / بر شه حق شناس حرمت دان
من درین روزها جز آن یک روز / می نخوردم به حرمت یزدان
به سرائی درون شدم روزی / با لبی خشک و با دلی بریان
گفتم آنجا یکی خبر پرسم / راستی چه درد مرا بود درمان

قصد کردم که ساز خانه روم / تا دهم صدقه و کنم قربان
آن خبرده مرا تضرع کرد / که برو مرمرا بمان مهمان
تا بدین شادی و نشاط خوریم / قدحی چند باده از پس نان

من بپاداش آن خبر که بداد	بردم او را بدین سخن فرمان
خوردم آنجا دوسه قدح سیکی	بودم آنجا بان سبب شادان
خویشتن را جز این ندانم جرم	من و سوگند و مصحف و قرآن
اگر این جرم در خور ادبست	چوب و شمشیر و گردن اینک و وان

(۲۶۸-۶۹)

و باری دیگر امیریوسف که در خزانه‌اش همواره بر فرّخی گشاده بود و در محفل انس وی فرّخی رود می‌نواخت و در مجالس جشن و سرور او شعر می‌خواند و در پرتو جاهش فرّخی نزد همه کس معزّز و ارجمند بود، معلوم نیست به کدام گناه، ولی بگفتهٔ خود فرّخی به سعایت بدگویان، بر شاعر خشم گرفت و او را در کنار رود جیلم به پیلبانی گماشت تا پیلان لاغر را فربه کند. چنین وظیفه‌ای به در خور شاعر کامروائی بود که به همنشینی با امیر و ملازمت موکب وی خو گرفته بود، ولی امر ناگزیر بود و شاعر تن به قضا داد و از عطایای بی‌دریغ امیر سه سالی بی‌بهره افتاد:

هر آهی از دل من ده دورخ	هر قطره‌ای ز چشمم صد طوفان

ای من ز دولت تو شده مردم	وز جاه تو رسیده بنام و بنان
بگذاشتی مرا بلب جیلم	با چند پیل لاغر با جولان
گفتی مرا که پیلان فربی کن	بایشان رسان همی علف ایشان
آری من آن کسم که تو فرمایی	لیکن به حدّ مقدرت و امکان
پیلی به پنج ماه شود فربه	کان پنج ماه باشد تابستان
من پنج مه جدا بتوانم بود	از درگه مبارک تو زینسان
یک روز خدمت تو مرا خوشتر	از بیست ساله مملکت عمان
پیش سرای پردهٔ تو خواهم	همچون فلان نشسته و چون بهمان
من چون ز درگه تو جدا مانم	چه مرمرا ولایت و چه زندان

(۲۸۱-۸۳)

*

ز بهر او بهمه خانه‌ها مرا اجلال	بجاه او بهمه کارها مرا امکان
در خزانهٔ او پیش من گشاده و من	گشاده دست و گشاده دل و گشاده زبان

...

نه وقت زلت بر من به دل گرفتی خشم | نه وقت خشم ز من بازداشتی احسان
زبان بدگو چونانکه رسم اوست مرا | جدا نکند از آن حقشناس حرمت دان
(۲۸۴-۸۵)

فرّخی زمانی از این سه سال را در خدمت امیر محمّد که او هم در شاعر نوازی دستی گشاده داشت بسر برد، ولی مهر دری میزد تا مگر امیر یوسف را باز بر سر مهر آورد سرانجام دست در دامان امیر محمّد زد و با وصف احوال ناگوار خویش از او به تضرّع درخواست که نزد عمّ خویش امیر یوسف که پدر همسرش نیز بود شفاعت کند تا مگر فرّخی را باز دیگر به پیشگاه خود بپذیرد.

ز بس طپانچه که هرشب بروی بر زدمی | سرور بودی بر روی من هزار نشان
شب دراز همی خوردمی غمان دراز | سرور راز همی کردمی ز خلق نهان

بدین غسم اندر بگذاشتم سه سال تمام | چنین سه روز همانا گذاشتن نتوان
چو پیر گشتم و نومید گشتم از همه خلق | امید خویش بکندم به دستگیر جهان

بنزد او شدم و حال خویش گفتم باز | چنانکه بود نکردم زیاده و نقصان
(۲۸۳-۸۶)

در قصیده‌ای که در تهنیت ولادت پسر امیر یوسف سروده، فرّخی اشاره دارد به مهجوری سه ماهه از درگاه امیر یوسف:

مرا جدایی درگاه میر ابو یعقوب | چنین نزار و سرافکنده کرد و خسته جگر
سه ماه بودم دور از در سرای امیر | مرا درین سه‌مه‌اندر نه خواب بود و نه خور
(۱۳۸)

فرّخی شاعریست مدیحه‌سراکه عنایتی به آنچه که در روزگارش می‌گذرد ندارد، بر عکس سنائی غزنوی شاعر بعدی دربار غزنویان که عهد نابسامان خود را در قصیده‌ای بلند به روشنی تمام تصویر کرده است:

مرد آگاه درین عهد کم است | هرکسی هست بدین متهم است

در اشعار فرّخی کم میتوان یافت نکته‌ای که گوشه‌ای از زندگانی خود وی را روشن کند، مگر آنکه بنحوی مربوط باشد به احوال ممدوحان او و این محتملاً خود دلیلی است بر گفتهٔ نظامی عروضی که خانوادهٔ فرّخی به تنگدستی روزگار می‌گذرانده‌اند. شاعر همنشین با محتشمان که آرزو میکند دستار را امیرانه کج گذارد سببی نمی‌شناخته که در ایّام کامروائی و بهروزی یاد از گذشتهٔ ناگوار خود کند. یگانه اشارهٔ وی به اصل و نسب خود اینست که اهل سیستان بوده است. نام پدرش را نظامی عروضی جولوغ آورده و میگوید که سبب عزیمتش از سیستان بدرگاه امیر چغانیان این بود که همسر گرفت و از تنگی معاش رهسپار چغانیان گشت. فرّخی یک بار اشاره دارد به کودک و بار دیگر به کودکان خود و در موردی نیز آرزوی اختیار کردن همسری و داشتن پسری نموده است تا مالی که بر او گرد آمده است پس از مرگ وی بر باد نرود؛ و این شاید نشانه‌ای باشد از درگذشت همسر نخستین و تجدید فراش او:

بوقت بازی اندر سرای کودک من | بسان خشت همی بار گسترد دینار
(۱۱۵)

گفتم ای ترک درین خانه مرا | کودکانند چو گلهای بسر
(۱۸۲)

خلعت تو مرا بزرگی داد | وین بزرگی نماند تا محشر
زن کنم تا مرا پسر باشد | وین نماند زمن بدست پسر
(۱۳۴)

ظاهراً داغ مرگ عزیزی بر دلش ننشسته، وگرنه مردی که از میان سقط شدن چند شتر نمی‌گذرد:

چند گوئی که مرا چند شتر گشت سقط | این سقط باشد بر خیز و کنون اشتر خر
هم شتر یابی ازین و هم شتر یابی ازان | گر ترا قصد شتر باشد و تدبیر شتر
(۱۳۶)

او که از بهترین و سوزناکترین مراثی زبان فارسی است در مرگ سلطان محمود است آنگاه که وی را در کاخ پیروزی که خود در غزنین بنا کرده بود در تابوت نهاده بودند. قسمت اول این قصیده تصویریست روشن از سوگواری شهریان درعزای شهریار نیرومند خویش.

خانه‌ها بینم پر نوحه و پر بانگ و خروش — نوحه و بانگ و خروشی که کند روح فکار
کویها بینم پر شورش و سرتاسر کوی — همه پر جوش و همه جوشش از خیل سوار
رسته‌ها بینم بی مردم و درهای دکان — همه بر بسته و بر در زده هر یک مسمار
کاخها بینم پرداخته از محتشمان — همه یکسر ز ربض برده به شارستان بار
مهتران بینم بر روی زنان همچو زنان — چشمها کرده ز خونابه برنگ گلنار
حاجبان بینم خسته دل و پوشیده سیه — کله افکنده یکی از سر و دیگر دستار
بانوان بینم بیرون شده از خانه بکوی — بر در میدان گریان و خروشان هموار
خواجگان بینم برداشته از پیش دوات — دستها بر سر و سرها زده اندر دیوار
عاملان بینم باز آمده غمگین ز عمل — کار ناکرده و بازرفته بدیوان شمار
مطربان بینم گریان و ده انگشت گزان — رودها بر سر و بر روی زده شیفته‌وار
لشکری بینم سرگشته سراسیمه شده — چشمها پر نم و از حسرت و غم گشته نزار

روز و شب بر سر تابوت تو از حسرت تو — کاخ پیروزی چون ابر همی گرید زار

تو ساغی چو بیابانی دلتنگ شدی — چون گرفتستی در جایگهی تنگ قرار؟
(۹۰-۹۳)

فرخی که با ندیمان شاه می‌نشست و برمی‌خاست و در بزم و رزم و گوی باختن و نخجیر ملازم رکاب سلطان و امیران وی بود بسیار از وقایع تاریخی را که خود شاهد بوده است از قبیل خلعت گرفتن کسی، انتصاب به مشاغل دیوانی، برگزاری جشنهای نوروز و مهرگان، آتشبازی در جشن سده، ولادت امیرزاده‌ای، بیماری و بهبودی ممدوحی، عرض لشکر و خلعت گرفتن سپاهیان از سلطان محمود، سخت‌کشی‌ها و ویرانگریها و غارتگریهای وی، و نیز بسیاری وقایع دیگر را چه ناچیز و چه درخور اعتنا در اشعار خود ذکر و گاه دقیقاً وصف کرده است چنانکه مورخ عهد غزنویان را از رجوع به دیوان وی گزیر نیست.

او همانست که از گـردن خویـش — مـرد را کـرد بـه رمـح انـدروای
(۳۸۸)

صـورتی نیکو چندان که به دیداری — خـوار گرداند ما شـوی دل هـر زن
(۳۲۶)
بسا کسا که به چون منظرست مخبر او — تـراست منظـر زیبـا موافـق مخبـر
(۱۳۰)

آنکه زیباتـر و درخورتر و نیکوتـر ازو — هیـچ سـالار و سپهدار نبسته است کمر
صورتی دارد نیکو چو سخن گفتن خوب — عادتی دارد با صـورت خویش اندر خور
هرکه از دور بدو درنگرد خیره شـود — گـوید این صورت و این طلعت شاهانه نگر
(۱۳۵)

بیماری سلطان محمود

انـدر آن روزهـای بـاپـدرام — گـو ز مـی مهـر کـرده بـود دهـان
حال گفتـی چگونـه بـود بگـوی — بـی مگـوی ایـن سخـن بجـای نمـان
حال امـروز گـوی و رامـش خلق — کـه ملـک سوی من شتـافت به خـوان
ایـنـت خوشـی و ایـنـت آسـانـی — روز صـدقه‌اسـت و بخشـش و قربـان

کاشـکی چـاره دانـی کـردن — تـا بدو بخشمی جـوانی و جـان
(۲۶۶)

عرض سپاه در دشت شابهار و خلعت گرفتن لشکریان و نام فیلهای سلطان محمود و رایت سپاه شاه.

با من به شابهار سـحـر برد چاشتگاه — ماه من آنکه رشک بـرد زو دوهفتـه ماه

گفـتا کنون کجاست مرا ده نشان ازو — گفـتم که زیر سایـه آن رایت سپـاه
گفت آنکه پیش عرصه‌گهش ایستاده است — گفتم به پیشگاه بـود جـای پیـشگاه

گفت آن هزاروهفتصدواندکوه چیست؟ گفتم هزار و هفتصد و اند پیل شاه
(۴۴-۳۴۳)

هریکی‌را درخور خدمت ثیابی داد خوب خلعتی کورا بزرگی بود بود و فخر تار
(۵۵)

دینداری سلطان محمود و آرزوی زیارت خانهٔ خدا:

ملک ری از قرمطیان بستدی میل تو اکنون به صفا و مکاست
(۱۹)

توفیق ده او را و بسر تا بکند حج چون کرد بشادی و به پیروزی بار آر
(۸۲)

مرمرا در خدمت تو زندگانی باد دیر تا ببینم مرترا در مکّه با اهل و تبار
(۸۸)

خرتراز خسروان پیوسته هرروزی که‌دید مصحفی اندر میان و مصحفی اندر کنار
ازشتابوزد خواندن رود برحیری‌برخواب ور پی انصاف دادن دیر بنشینی بار
(۷۵)

نمونه‌ای از شرح جنگهای محمود و رفتارش با مغلوبان:

باغهائی‌دیده‌ام من‌چون‌بهشت‌اندربهشت کاخهائی دیده‌ام من چون بهار اندر بهار
چون‌درو‌خذلان‌وعصیان‌توای‌شه‌رامیافت کاخها شدجای جغد و باغها شدجای مار
(۸۶)

آنکه زیر سم اسبان سپه خرد بسود سرمانی درو دیوار حصار بشلنگ
آنکه ببرید سر برهمنان جمله به تیغ وانکه بشکست بتان بردر بتخانهٔ گنگ
آنکه چون روی به خوارزم نهاد از غزنین روی لشکرکش خوارزم درآورد آژنگ

او چه دانست که خسرو ز سران سپهش کشته و خسته بهم درفکند شش فرسنگ
وانکه ناکشته و ناخسته بماند همه را طوقها سازد گرد گلو از پالاهنگ

وانکه ناکشته و ناخسته نماند همه را   طوقها سازد گرد گلو از پالاهنگ
وانگه او را سوی دروازهٔ گرگانج برند   سرنگون با دگران از سر پیلان آونگ

.

به هزاراسب فزون از دوهزار اسب گرفت   همه را تر شده از خون خداوندان تنگ
(۲۰۴-۰۶)

اینک همی رود که بهر قلعه برکند   از کشته پشته پشته وز آتش علم علم
تا چند روز دیگر از آن قلعه‌های صعب   ده خشت بر نهاده نبیند کسی بهم
زنشان اسیر و برده شود مردشان تباه   تنشان حزین و خسته شود روحشان دژم

پیلان مست صف زده در پیش او و او   قسمت همی کند به در خیمه بر حشم
زر بردگان طرفه که قسم سپه رسید   نخاس‌خانه گشت به صحرا درون خیم
از شارهٔ ملوّن و پیرایهٔ سرر   آنجا یکی خورنق و آنجا یکی ارم
بازار پر طرایف و بر هر کناره‌ای   قیمتگران نشسته ستانندهٔ قیم
یک توده شاره‌های نگارین به ده درست   یک خانه بردگان بوآیین به ده درم
هرسال کو به غزو رود قوم خویش را   زینگونه عالمی بوجود آرد از عدم
(۲۲۶-۲۷)

جنگها کرده چو جنگ دشت ملح   قلعه‌ها کنده چو ارگ سیستان
(۲۶۳)

من قیاس از سیستان دارم که آن شهر منست   وزپی خویشان ز شهر خویشتن دارم خبر

..

تا خلف را خسرو ایران از آنجا برگرفت   در ستم بودند و در بیداد هر بیدادگر
برکشیدند از زمین باغشان سرو و سمن   بار کردند ازسرای و کاخشان دیوار و در
کدخدایانشان حریده خانه‌ها بگذاشتند   زن ز شوی خویش‌دورافتاد و فرزند از پدر
(۱۹۴)

چگونه جایی، جایی چو بوستان ارم   چگونه شهری شهری چو بتکدهٔ فرخار
چو شهر شهر بدی اندرو سرای سرای   چو کاخ کاخ بدی اندرو بهار بهار
سرایهای چو ارتنگ مانوی پر نقش   بهارهای چو دیبای خسروی بنگار

. . .

سرایپاش چو کورهٔ شکسته کرد از خاک / سپارهاش چو تار کفیده کرد از نار
بسوخت شهروسوی حیمه بازگشت از خشم / چو برّه شیری گم کرده زیر پنجه شکار
(دیوان، ۶۴)

به ماهی چهار میر، به ماهی چهار شاه / به ماهی چهار شهر، بکند از بن و زبار
یکی را بکوه سر، یکی را بکوه شیر / یکی را به دشت گنج، یکی را به رود بار
(۱۴۶)

دار فرو بردی باری دویست / گفتنی کاین در خور خوی شماست
هر که از ایشان بهوی کار کرد / بر سر چوبی خشک اندر هواست
سنگه ببینند و نگویند کاین / دار فلان مهتر و بهمان کیاست
(۱۹-۲۰)

آمدن قدرخان حکمران ترکستان نزد سلطان محمود.

چو از تو یافت امان همچو بندگان مطیع / بطاعت آمد همچون فلان و چون بهمان
تو نیز با او آن کردی از کرم که نکرد / بجای هیچکسی هیچ شه بهیچ زمان
دلیر کردی او را بخدمت و بسخن / عزیز کردی او را بمجلس و میدان
به خواب دیده نبود او که با تو یارد زد / چو حاجبان تو و بندگان تو چوگان
بزرگیی چه بود بیش ازین قدر خان را / که با تو همچو ندیمان تو نشست بخوان
برآسمان سرخان برشد ای ملک زشرف / چو اسب خان أجل خواست حاجب از ایوان

خدای داند و تو کانچه هم بدو دادی / ز پیل و فرش و زر و سیم و جامهٔ الوان
به قدر صدیکی از آن مال تا هزاران سال / نه در برآید در بحر و نه زر اندر کان
(۲۵۱)

امیر محمّد فرزند محبوب سلطان محمود و ولیعهد وی مردی آهسته و نرمدل بوده و محمود، محتملاً از فرط عشق به او، تا دیر زمانی او را اجازهٔ شرکت در جنگ نداده است:

سالی از خویشتن خجل باشد / گر کسی را به حق دهد دشنام
خشم زانسان فروخورد که خورد / مردم گرسنه شراب و طعام

خشم رانسان فروخورد که خورد | مردم گرسنه شراب و طعام
گر مثل خصم را بیارارد | خویشتن را خجل کند به ملام

(۳۳۴-۳۵)

جوانیست باکار دیده ولیکن | ارین سخردی، آگهی، کاردانی

(۳۸۴)

سرانجام در سالی که امیر محمّد را خدا پسری داده است، سلطان محمود او را به جنگ می‌فرستد:

پیش ارین شاه ترا جنگ نفرمود همی | تا ندید آنکه تو چون پردلی و پرجگری

چون نفرمود که‌امسال به جنگ آی‌و برو | تا نداند که تو با زهره‌تر ار شیر نری

(۳۷۸)

رنگ درفش و چتر شاهان غزنوی

جواب ده که اگر نیستی سیاهی نیک | سیه نبودی چتر خدایگان زمین

(۳۸۰)

گفتا کنون کجاست مرا ده نشان ازو | گفتم که زیر سایه آن رایت سیاه

(۳۴۳)

نقش هما بر رایت امیر محمّد:

سپید رویی ملک ار سیاه رایت اوست | سیاه رایت او پشت صد هزار عنان
همای زرّین دارد نشان رایت خویش | که داشته‌است همایونتر ار همای نشان

(۳۷۴)

آبادانیهای امیر محمّد در گوزگانان:

در دیار گوزگانان اندرین عهد قریب | چارچیز نامور کرد از پی مزد و ثواب

از پی خوبی و از بهر صلاح مردمان — کشت کرد اندر بیابان، آب راند اندر سراب
دولت و اقبال او بی‌حیلت و بی رنج وذل — بوستان و سبزه کرد از سوخته دشتی خراب
(۶)

بخشیدن خراج مکران و قزدار به ایاز

به پر حسیره بسیو دل داد محمود — دل محمود را بساری مپندار
بدو بخشید مال خطهٔ سست — خراج خطهٔ مکران و قزدار
کجا گردد فراموش آنچه او کرد — ز بهر خدمت شاه جهاندار
میان لشکر عاصی سگه داشت — وفا و عهد آن خورشید احرار
(۱۶۳)

هرموز کی*

سینمای ایران، ترکیه، مصر
سه جامعه در پی هویتی نوین

ایران، ترکیه و مصر با یکدیگر شباهت‌ها و خویشاوندی‌ها و همینطور تفاوت‌های بسیار دارند. این نوشته، در مروری تطبیقی، به برخی از شباهت ها و تفاوت های این سه جامعه در زمینهٔ سینما می پردازد

در ترکیه و مصر ورود سینما مقاومت هائی را بر انگیخت. با این همه فیلم در همهٔ این کشورها به تندی تبدیل به یکی از عوامل فرهنگی و اجتماعی و سپس سیاسی شد. تولید حدود دوهزار فیلم بلند سینمائی از آغاز تا به امروز درایران و بیش از پنج هزار فیلم در ترکیه، و نزدیک به سه هزار فیلم در مصرگواه این ادعاست.[۱] گرچه ورود سینما (بین ۱۸۹۶ و ۱۹۰۰) به‌هر سه کشور کمابیش همزمان است، ولی اگر آغاز کار را تولید فیلم بلند داستانی فرض کنیم، نخستین فیلم مصری[۲] درسال ۱۹۲۳ و ترکی (عثمانی)، ۱۹۱۷[۳] و ایرانی در سال ۱۹۳۰ (۱۳۰۹ش) ساخته شد.[۴] اولین فیلم ناطق ترکی، **درکوچه های استامبول** (۱۹۳۱) را، محسن اِرطغرل ساخت. این فیلم‌که محصول مشترک ترکیه، یونان و مصر است درحومهٔ پاریس صداگذاری شد. نخستین فیلم ناطق فارسی **دختر لر** به همتِ عبدالحسین سپنتا و اردشیر ایرانی در سال ۱۹۳۳ (۱۳۱۲ش)

---

* پژوهشگر سینمای ایران.

در هند و اولین فیلم ناطق مصری پسرِ بابا، به کارگردانی محمد کریم، در سال ۱۹۳۲ تهیه شد. امور فنی صدای فیلم پسرِ بابا در پاریس انجام گرفت.

در این هر سه کشور تا مدت ها ظاهر شدن زنان بر پردهٔ سینما منع شرعی و عرفی داشت. در ترکیه تا ۱۹۲۳ و به قدرت رسیدن مصطفی کمال و اصلاحات او، از جمله جدائی دین از سیاست و کشف حجاب، برای نقش زنان، بانوان یونانی و ارمنی را انتخاب می کردند. اصلاحات مصطفی کمال به زنان ترک امکان داد تا برپردهٔ سینما ظاهر شوند. درمصر نیز وضع چنین بود با این تفاوت که آمد و شد وحضور فرانسوی ها و ایتالیائی ها و مؤسسات اروپائی در مصر باعث شده بود که تا اندازه ای چشم و گوش ها در جهت مدرنیته باز شود. بنابراین وضع مصر در آغاز آماده تر از وضع ایران و حتی ترکیه بود. با آن‌که مدرنیته در ایران نیز به دست رضاشاه و به تقلید از اصلاحات آتاتورک آغاز شد، به نوشتهٔ جمال امید، ابراهیم مرادی برای بازی زنان در اولین فیلمش، انتقام برادر (۱۳۱۰/۱۹۳۱)، که دومین فیلم داستانی ایرانی است، دچار مشکل شده بود ولی او بر مشکلات پیروز شد و ژاسمین ژوزف زن ارمنی ایرانی و سپس لیدا ماطاووسیان را بر پردهٔ سینما آورد. این دو اولین ستارگان سینمای ایران بودند.[5] با شرکت زما اوهانیان، از ارامنهٔ ایرانی، در حاجی آقا، اکتورسینما، ساخته اوانس اوهانیان، و سرانجام با بازی روح انگیز سامی نژاد در فیلم دختر لر درهای صحنه به روی زنان باز شد.

پس از دوران نخستین، رفته رفته پیکر سینمای این سه کشور با تفاوت هائی شکل گرفت.

* * *

در ترکیه، سوای جدائی مذهب از دولت، قوانین برگرفته از کشورهای پیشرفته اروپائی به تدریج جا افتاد. دادن حق رأی به زنان درسال ۱۹۳۴ نشان آن بودکه در این مورد ترکیه حتی از بسیاری از کشورهای اروپائی‌هم جلوتر افتاده است. آزادی‌های گوناگون ـ گرچه محدوددر مرزهای ایدئولوژی "کمالیسم" ـ در بسیاری از زمینه‌ها، از جمله در کار تولید و نمایش‌فیلم، وجود داشت. بااین همه، تولید سینمائی رونق چندانی نیافت و از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵ تنها چهل و پنج فیلم ساخته شد. یکه‌تاز سینمای ترکیه در این سال‌ها محسن ارطغرل است که بیست سال تولید سینمای ترکیه را تحت الشعاع کارهای خود قرار داد.[6] وی درسال ۱۹۳۱ اولین فیلم ناطق، و، درسال ۱۹۵۳، اولین فیلم رنگی ترکیه را به

نام **دختر قالی باف** ساخت.

با آغاز دهۀ پنجاه سینمای ترکیه گسترش یافت. نقطۀ عطف این سینما در آن دهه را شاید بتوان **بزنید فاحشه را** (۱۹۴۹) و **به نام قانون** (۱۹۵۲)، هر دو ساختۀ لطفی عمر آکد، دانست. این هردو فیلم کوششی بود برای ارائۀ بیانی نوین در سینمای ترکیه درهمین سالها بودکه عاطف ایلماز نیز به میدان آمد شاید به گونه ای بتوان اورا با اسماعیل کوشان در ایران مقایسه کرد وی در چهل و پنج سال زندگی حرفه ای خود بیشتر ازصد فیلم در زمینه‌های گوناگون ساخت که برخی از آنان قابل توجه اند.

تولید فیلم ترکیه درسال ۱۹۶۱ به ۱۱۳ رسید. در همین سال قانون اساسی نوین افق تازه ای به روی سینمای این کشور گشود و دو جنبش سینمائی در آن به‌وجود آمد، یکی "جنبش ملی" و دیگری "جنبش انقلابی" که گروهی از روشنفکران به آن پیوستند خالد رفیق و درکنار او متین اِرک سان سینماگرانی بودند، که برای رویاروئی با فرهنگ باختری، جنبشی در راه بازسازی ارزش‌های ترکی ایجاد کردند. افزایش تعداد سینماهای ترکیه به صورت چشم‌گیری ادامه یافت تا جائی که تولید فیلم در سال ۱۹۷۲ به ۳۰۰ و شمار سالن های سینما به بیش از ۳۰۰۰ رسید، و سینما به عنوان مهم ترین وسیلۀ سرگرمی و آموزشی مردم، خصوصاً در شهرستانها و روستاها، در آمد. با این همه، رفته رفته تب و تاب سینمای ترکیه فروکشید و از سال ۱۹۸۰ به بعد این سینما رو به اُفول گذاشت. تولید فیلم که درسال ۱۹۷۹، به ۱۹۵ رسیده بود در سال بعد به ۶۸ فیلم کاهش یافت. در سال های دهه هشتاد تولید بین هفتاد تا صد و پنجاه فیلم در نوسان بود وبازار ترکیه به‌روی سینما وحتی مدیریت آمریکائی باز شد در این‌سال‌ها، بیشتر از ۱۵ کانال تلویزیون در روز ده‌ها فیلم تلویزیونی و سینمائی نمایش می‌دادند و قهوه خانه ها و کافه ها با نمایش فیلم تا حدی جای سینماها را گرفتند و سالن های سینما تبدیل به گاراژ و انبار شدند. در سال های اخیر آمریکائی‌ها، که مدیریت غالب ۵۰۰ سالن باقی‌مانده را به عهده گرفته اند از نمایش فیلم‌های غیر آمریکائی جلوگیری کرده اند. درنتیجه ۹۰ درصد آنچه به پرده می‌آید آمریکائی است و فیلم های تولید شده در ترکیه اجازه پخش پیدا نمی کنند. برای نمونه، درسال ۱۹۹۶ ازهشتاد و سه فیلم تولید شده تنها به ۱۱ فیلم پروانه داده شده است. امروز ترکیه درسال حدود بیست فیلم می سازد که تنها حدود ده تای آن به نمایش می رسد.[۷]

امّا، در سال های دهۀ شصت میزان تولید فیلم ابعاد خیره کننده‌ای به خود

گرفته بود تاآن جا که در ابتدای دههٔ هفتاد میلادی این کشور با بیش از سیصد فیلم رکورد تازه ای برجای گذاشت. گوناگونی سینمای ترکیه دراین سالها نیز قابل ملاحظه است: از فیلم های تجاری، غیرتجاری، و اسلامی گرفته، تا فیلم‌هائی که درپی انتقاد از سنت‌ها و ارزش های کهنه اند، تا فیلم های ملودراماتیک، تاریخی، کمدی، عشقی و حتی هرزه نگار (پرنوگرافیک). به قول یک پژوهشگر سینمائی ترک در «بقّالی سینمای ترکیه دراین سال ها هیچ نوع فیلمی نیست که یافت نشود.» با این حال، باید توجه داشت که دستگاه سانسور با فیلم های آشکاراسیاسی سختگیر بوده است. اولین فیلم سیاسی ترکیه که مسائل طبقاتی را پیش می‌کشد فیلم **آنها که سحر بیدار می شوند** (۱۹۶۴) ساخته ‌ارتم گورج است که در آن پدری که رئیس یک کارخانه رنگ سازی است می میرد، پسر به جای او به مدیریت کارخانه می رسد، به کمک کارگران می آید و آنها را علیهِ بیداد کارفرمایان بسیج می کند.

دراین سال ها ***ایلماز گونی***، هنرپیشهٔ جذاب ومشهور ومردمی‌که به "شاه زشت" (عنوان یکی از فیلم هائی که درآن بازی کرده) معروف است وارد عرصهٔ فیلمسازی شد. او نیز همچون کیمیائی (امّا با گزینشی برتر، هم از نظر موضوع و هم از نظر زیبائی شناختی و پرورش فیلم) علیه وضع موجود، علیه بیداد و عقب ماندگی، سر بلند کرده‌است. فرق‌اساسی‌کیمیائی و گونی دراین است‌که هنرمند ترک بیدادگری حکومت را زائیدهٔ جهل و سنت می‌داند و همه را با هم محکوم می‌کند و برای مقابله با آن ها به نوعی مدرنیسم و مدرنیته رو می‌آورد در صورتی که کیمیائی برای فرار از بیداد اجتماعی و برای مبارزه با حکومت به سنت و ارزش های "کهن" پناه می برد، و در این میان هر بار کهنه را به جای کهن می‌گیرد.

گونی درسال ۱۹۶۸ **سیدخان** را ساخت. او، دراین فیلم ماجرائی بسیار سینمائی وظریف، زن را به عنوان اولین قربانی ناموس‌پرستی و سنّت‌گرائی معرفی‌می‌کند و در طول فیلم در پی دفاع و اعاده حیثیت زن و گرفتن انتقام اوست. در **قیصر** نیز تم انتقام‌جویی به چشم می‌خورد، با این تفاوت‌که گونی در پیِ آزادی زن از ناموس پرستی و سنت مردسالارانه است درصورتی که کیمیائی در جستجوی احیا و ترویج این ارزش ها است. سال بعد، گونی **گرگ های گرسنه** را ساخت که نوعی وسترن زیباست و حکایت مردی یاغی و سرکش که حاضر است زنده درآتش به سوزد ولی تسلیم ژاندارم های حکومت نشود.

درسال ۱۹۷۰، این سینماگر **امید**، شاهکارخود را ساخت که در واقع اعلام

ناامیدی وی نسبت به اوضاع و احوال ترکیه است. در این فیلم ثروت و قدرت برای کَبَر درشکه‌چی وضع ناگواری به وجود می آورد. اسب درشکهٔ او در اثر تصادف با اتومبیل مرد ثروتمندی می میرد. صاحب اتومبیل حتی خسارتی هم به او نمی پردازد. کَبَر در پی گنج "گمشده ای" می گسست تکه زمینی را می کَند و می کاود، آیا او گنج را خواهد یافت؟[۸]

مرثیه (۱۹۷۱) فیلم بعدی این کارگردان بود که در آن داستان بی اعتنائی به قدرت حکومت، در شجاعت شخصیت‌های فیلم و در رویاروئی همیشگی آن ها باخطر مرگ و ریزش سرسام آور کوه، بیان می شود. در این داستان نیز، مانند دیگر داستان های فیلم های گونِی، اشاره ای ظریف به توانائی های زن و به تلاش برای اعادهٔ حیثیت زن سرکوب شده درجوامع سنّت‌زده به چشم می خورد در سال ۱۹۷۴، گونِی فیلم **رفیق** را ساخت که نوعی انتقادِ تلخ از سرگشتگیِ زائیدهٔ افراط در غرب گرائی در جامعهٔ ترکیه است.[۹]

در اواسط دهه هفتاد، هنگامی که گونِی در زندان به سر می‌بُرد، سناریوی **گله** (۱۹۷۸) و **دشمن** (۱۹۸۰) را نوشت **گله** فیلمی‌است نیرومند که درحقیقت آثار متضادِ پیشرفت‌را در شهر و روستا و خصوصاً میان عشایر ترکیه نشان می‌دهد. **دشمن** داستان غم انگیز کارگرانی است که به امید یافتن کاری آبرومند به شهری آمده اند که توانائی جذب آنان را ندارد. اسماعیل، پرسوناژ اصلی فیلم، ناچار شغل مسموم کردن سگ های ولگرد را قبول می‌کند امّا پس از چندی برای گرفتن پول از پدر به ده بازمی گردد. درفیلم **گله** هم پدر که "پدرحرج" نیز هست برای مداوای عروسش پولی نمی دهد. در واقع، گونِی در این دو اثر نظام پدرسالاری را محکوم می کند

گونِی فیلمنامه **یول** (۱۹۸۳)، به کارگردانی شریف گورن، را نیز، که یکی از بهترین فیلم های ترکیه است، و در جشنوارهٔ کان برندهٔ نخل طلائی شد، در زندان نوشت. **دیوار** را هم پس از فرار از زندان و خروج از ترکیه در فرانسه ساخت و در آن با ترسیم وضع رقت بار زندانیان خردسال در ترکیه، بار دیگرحکومت سخت‌گیر آنکارا را به باد انتقادگرفت. این گونه انتقادها و افشاگری‌های تند سبب شد که آثار او، که یکی از بزرگ ترین کارگردان های ترکیه و جهان به شمار می آید، نزدیک به ۲۰ سال در ترکیه ممنوع بماند. ایلمازگونِی هنگامی که درسال ۱۹۸۴ در تبعید و در فرانسه درگذشت چهل و هفت سال بیش نداشت.

سینمای معاصر ترکیه آشکارا معرّف جامعه ای‌است درتقلای رها شدن

از سنت‌های دست‌وپاگیر و افتادن به راه پیشرفت و امروزی شدن.[۱۰] **چهار زن در حرمسرا** (۱۹۶۵)، ساختهٔ خالد رفیق، انتقادی است از موقعیت سنتی زن در جامعهٔ ترکیه. پاشا در این فیلم به عنوان نماینده ارزش های پوسیده و مردسالارانه در شرف نابودی است. فیلم گرچه عاقبت خوشی ندارد، ولی پایان حتمی دوره "پاشاگری" را نشان می‌دهد. **آه، استامبول زیبا** (۱۹۶۶)، ساخته عاطف ایلماز، داستان عشق عکاس دوره گردِ فقیر و پنجاه ساله ای است با دختری زیباکه از خانه فرار کرده و برای یافتن شغل هنرپیشگی به استامبول آمده است.

در ترکیه تنها مردان به نفع و در دفاع از زنان فیلم نساخته اند. زنان نیز، در دوران حکومت غیرمذهبی ترکیه، پیوسته سینما را ابزاردفاع از خود کرده‌اند. دردوران امپراطوری عثمانی، زنان به‌حساب نمی آمدند و درفیلم بیشتر جنبه تزئینی داشتند.[۱۱] حاهیده سونکو (۱۹۸۱-۱۹۱۶) اولین زنی بود که پشت دوربین قرارگرفت و شرکت تولید فیلمش را در سال ۱۹۴۹ برپا کرد و اولین فیلمی را که به دست زنی کارگردانی و تولید شده بود درسال ۱۹۵۱ به بازار فرستاد. پس از او، حَندان ادا، بیرسان کایا، لاله اُرالُگلو، بیلحه اُلگاچ نیز در زمینه های گوناگون نقش های عمده در سینمای ترکیه ایفا کردند. ترکان شورای، هنرپیشهٔ بااستعداد و زیبای ترک، ازسن پانزده سالگی تاکنون بیش از صد وبیست نقش اول را بازی کرده و به کارگردانی چهار فیلم نیز پرداخته است. یکی از فیلم های او، **تو ماورا لِه خواهی کرد** (۱۹۸۱)، داستان غم انگیز زنی است شوهردار با پسری دوازده ساله که مردی عاشق اوست. مرد عاشق که شبی شوهر زن را می‌کشد خود به دست بستگان شوهر کشته می‌شود. امّا اهالی ده و خانوادهٔ شوهر مسئول اصلی قتل را زن او می‌دانند که باید به نحوی قربانی ناموس پرستی پسر دوازده ساله اش شود.

در ادامه مبارزهٔ زنان برای به دست آوردن آزادی بیشتر است که ثریا دُورژو **پدوانا** راساخت و در آن به‌مقام‌زن‌در جامعه، و به تحقیرها و تبعیض‌هایی که باآن روبروست، پرداخت. همین فیلمساز، در **جزیره** (۱۹۸۸)، روابط یک‌زوج مدرن و نقش زن را در ادارهٔ زندگی عشقی و جنسی خود ترسیم می کند. **امینه اینجا بخواب** (۱۹۷۴)، ساختهٔ عمرکاوور، محکومیت زن زیبا و جوانی را که به اجبار خودفروشی می کند زمینهٔ بررسی تم هایی چون فحشا، تبعید، زندان و شکنجه قرار می دهد. همین تم ها در فیلم های دیگری نیز مطرح شده‌اند از جمله در **بزنید فاحشه را** (۱۹۴۹)، ساخته لطفی آکد که داستان دختر جوان آموزگاری است

که به دهی می‌رود و در آن امام جماعت ده، مردی مؤمن و معتقد، به‌خاطر ظاهر آراسته و درس‌های ملت‌گرایانهٔ دختر، او را به فحشا متهم می کند و به قتلش فتوا می دهد. اهالی ده طی مراسمی که به‌سنگسار می ماند به رهبری امام دختر را به طرز فجیعی می‌کشند. **نگذارید به بادبادک شلیک کنند** (۱۹۸۹)، ساخته تونِنی بَشَران، نیز فیلمی است در دفاع از حقوق و منزلت زن در جامعه.

تبعید (۱۹۹۲)، ساختهٔ محمد تانریسور، فیلمی است اسلامی و داستان آموزگاری که به‌خاطر عقاید سیاسیش در رنج مداوم به سر می برد. پس از آن که او را به دهی تبعید می‌کنند با عصمت آقا، امام مؤمن، شریف و مردمی ده آشنا می‌شود و به یاری او آرامش خود را باز می یابد. فیلم آشکارا به انتقاد از دولت پرداخته است. صحنه ای از فیلم را که در آن نسخه هایی از **قرآن** از زیر خاک بیرون آورده می شود شاید بتوان نماد امید کارگردان به روی کارآمدن حکومت اسلامی در ترکیه دانست خرافات و عقب ماندگی ذهنی قشرهایی از جامعه در فیلم نیرومند **زمین از آهن، آسمان از مِس** (۱۹۸۷)، ساختهٔ زُلفولیواسلی، تصویرشده است. فیلم داستان مردی است که، برخلاف میلش، به تدریج درچشم مردم نادان هاله ای از تقدس می یابد مریدان برایش نذر و قربانی می کنند، خاکِ اطراف خانه‌اش را برای تبرّک باخود می برند و از او انتظار شفا و معجزه دارند خسته از نادانی مردم، سرانجام او خود نیز باور می کند که موجودی مقدس است و نه انسانی عادی. **قربانی** (۱۹۷۹)، ساختهٔ عاطف یلماز، نیز براساس واقعیتی حیرت انگیز ساخته شده است مُسلِم، که جوان مسلمان و معتقدی است بی‌گناه، امّا به جرم دردی زندانی و شکنجه می شود. درآن "عوالم خاص" نذر می کند که اگر از زندان آزاد شود فرزند آینده اش را ابراهیم وار قربانی کند. پس از پیداشدن دزد واقعی، مسلم از زندان آزاد می شود و هنگامی به خانه باز می‌گردد که همسرش آبستن پسری است. مُسلِم، که پیوسته در اندیشهٔ نذری که در زندان کرده در عذاب وجدان است، سرانجام پسر نوزاد خود را در کمال صداقت و حماقت، به امید فرود آمدن فرشته ای با گوسپندی از آسمان، زیر آفتاب سوزان سر می بُرد.

* * *

تولید سینمائی در مصر از ایران و ترکیه آسان تر و سریع تر بود. از یک فیلم تولید شده درسال ۱۹۲۳ ـ که وقفه ای چهارساله به دنبال داشت ـ صنعت فیلم این کشور رو به افزایش گذاشت و تولید آن در ۱۹۳۵ به دوازده و در ۱۹۳۷ به هفده فیلم رسید. تا سال ۱۹۸۶، سالی که در آن ۹۶ فیلم در این

کشور تولید شد، مصر به مرکز سینمائی جهان عرب از مراکش تا خلیج فارس تبدیل گردیده بود. تا سال ۱۹۵۲ فیلم های مصری حتی در ایران هم بازار قابل توجهی داشتند و سبک رمانتیسم و سانتیمانتالیسم سینمای مصری سینمای ایران را سخت تحت تأثیر قرارداده بود. با به قدرت رسیدن ناصر و آغاز اختلاف میان دو حکومت ایران و مصر از ورود فیلم های مصری به ایران جلوگیری شد از این پس سینمای ایران از سینمای هند اثر پذیرفت و سنگام هندی خمیرمایهٔ بسیاری از ساخته های سینمای تجاری ایران درآن سال‌هاشد. باهجوم سینمائی آمریکا و کم شدن تولید در اکثر کشورها تولید مصر نیز رو به کاهش گذاشت و در سال ۱۹۹۴ تنها به ۳۵ فیلم رسید.

گسترش تند صنعت سینما در مصر علت های گوناگون داشت. این کشور به خاطر روابط تاریخی خود با غرب و خصوصاً فرانسه توانست با آغوش بازتری سینما را بپذیرد. درسال ۱۸۹۷، اولین سالن سینما (لومیر) در اسکندریه و دومین در قاهره گشایش یافت. از این پس سرمایه‌گزاران اروپائی با دیدن این وضع مساعد به مصر شتافتند و شرکت های فرانسوی و ایتالیائی به تولید فیلم دراین کشور پرداختند. از همه مهم تر سرمایه گزاری سریع دولت در کارفیلمسازی و تأسیس "بانک مصر" در ماه مه ۱۹۲۰ توسط طلعت حرب، یکی از پشتیبانان و دوستداران هنر نمایشی، بود. وی در سال ۱۹۲۵ شاخهٔ سینمائی این بانک را به نام "مصر فیلم" ایجاد کرد و درهمین سال لابراتوار ظهور فیلم نیز توسط "شرکت‌مصر" ساخته شد. باگسترش فعالیت این شرکت در زمینه های گوناگون کار سینما و تآتر درمصر رونق گرفت. تنی چند از هنرپیشگان نام‌آور تآتر مصر به سینما روی آوردند. ده‌ها فیلم بلند و کوتاه، داستانی و مستند ساخته شد. "استودیو مصر" برپا گردید و اولین فیلم بلند خود را تولید کرد. چندین شرکت جدید مصری و خارجی تأسیس شد(۱۹۳۵) وسالن‌های متعدد درسراسر مصر بناگردید (۲۴۴ سالن در سال ۱۹۴۹). اولین فیلم رنگی مصر درسال ۱۹۵۰ برروی‌پرده آمد. مصر جشنوارهٔ فیلم برگزار کرد و فیلم‌هایش درجشنواره‌ها شرکت کردند و در جهان عرب خریدار یافتند.

پس از جنگ جهانی دوّم مصر به نوعی کاپیتالیسم و تولید انبوه فیلم رو آورد که در آن فیلم های تجارتی بسیار بیشتر از فیلم های جدّی بود. از نظری این نوع فیلم های مصری را با فیلم های تجاری ایرانی می توان مقایسه کرد. در حالی که سینمای ترکیه را از این دو آزادتر باید دانست. بین سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۶۶ به طور متوسط در مصر حدود ۵۰ فیلم تولید شد. از ۱۹۶۶ تا

۱۹۹۴ تولید فیلم در این کشور بین چهل تا نود و شش در نوسان بوده است. تعداد سالن های سینما که در سال ۱۹۵۲ به ۴۱۴ و در سال ۱۹۵۴ به ۴۵۴ رسید در سال ۱۹۵۹ به ۴۰۰ و در سال ۱۹۹۲ به ۱۵۴ کاهش یافت.

پس از کودتای جمال عبدالناصر و انقلاب ۱۹۵۲ و براندازی سلطنت، و در شور و شوق انقلاب، دست روشنفکران و هنرمندان مصری تا اندازه ای در آفرینش و عرضهٔ کارهای هنری باز شد و سینماگران مصری اجازه یافتند در محدوده ای مجاز فیلم‌های انتقادی بسازند.[۱۲] موضوع های عمدهٔ فیلم‌های سال‌های ۱۹۵۲-۱۹۶۶، بیشتر ناسیونالیسم عرب و جنگ اعراب و اسرائیل سال ۱۹۴۸ و مبارزات طبقاتی بود و معطوف به محکوم کردن ارزش‌های رژیم پیشین. چنین بود که در سال ۱۹۵۴، یوسف شاهین **آسمان دوزخ** را ساخت و مبارزه ای طبقاتی را درمحیطی روستائی، و از خلال عشق یک جوان دهقان زاده به دختر یک پاشا، به تصویر کشید. شاهین در سال ۱۹۵۸ **باب الحدید** (ایستگاه مرکزی) را ساخت که حوادثش همگی در ایستگاه راه آهن روی می دهد و آشکارا مرتبط با مسائل سیاسی و سندیکایی است. اهمیت **باب الحدید** در این است که پرسوناژ روستائی این فیلم درچند جبهه مقاومت می کند، هم در برابر بهره‌کشی فئودال‌ها و استثمارگران که باعث بدبختی او شده اند، و هم در برابر سنت های کهنه ودست وپاگیر که پایه های جهل و عقب ماندگی را هرچه محکم تر می کند.

با این همه، به نظر می رسد که سینمای سیاسی مصر گاه در مقایسه با سینمای سیاسی مبارز ایران و مهاجم ترکیه، در سیاسی بودن خود دچار تردید و به نوعی محافظه کار است. نشانی از تقدیرگرائی جامعهٔ مصر نیز در سینمای این کشور به چشم می خورد. برای نمونه، در فیلم **الفتوه** (جوانمردی)، ساختهٔ صلاح ابوسیف، که حکایت رابطهٔ زشت بهره ده و بهره کش است، در نهایت بهره ده خود روزی بهره کش می‌شود و این دایره همچنان بسته می‌ماند

جنگ شش روزهٔ ۱۹۶۷ بن مایهٔ چند فیلم ارزنده در دریائی از فیلم های بازاری در این باره شد زیرا حکومت مصر به کسی اجازه بررسی علل شکست در این جنگ تکان دهنده را نمی‌داد. از همین رو ازمیان چهل فیلم تولید شده در ۱۹۶۸ تنها چهار فیلم ارزنده در بارهٔ این جنگ ساخته شدند: **فانوس ام هاشم**، ساخته کمال عطیه، **دادگاه ۶۸**، از صلاح ابوسیف، **متمردان**، ساختهٔ توفیق صالح، و **بستهی**، شاهکار حسین کمال، که پژوهشی درعقب ماندگی و سنت زدگی دهکده ای درمصر علیا است.

میولهار کمال الشیخ (۱۹۶۹) نیز شجاعانه به‌ستیز سنّت و مردسالاری می‌رود

وداستان دختری راتصویر می‌کند که، برای فرار از ازدواج با مردی به سن پدر بزرگش، به رسوم پشت‌می کند، از خانواده و روستا می‌گریزد و در اسکندریه در یک پانسیون مشغول به کار میشود. حسین کمال در این سال **چیزی از ترس** را ساخت. این فیلم که، در آن سال ها، اولین برخورد سیاسی سینما با رژیم بود دیکتاتوری ترسناک را ترسیم می کند که ملت از او به تنگ آمده است. سرانجام مردم به رهبری یک دختر، که خود نمادی دیگر از سنّت شکنی است، برای مبارزه علیه رهبر خودکامه بسیج می‌شوند.

در سال های دهۀ هفتاد، پس از روی کار آمدن انورالسادات و استقرار نوعی لیبرالیسم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، سینمای مصر نیز سیاسی تراز گذشته شد درسال ۱۹۷۰، یوسف شاهین **خاک** را ساخت که موضوعش کمابیش همان موضوع **خاکِ** کیمیائی است. در این سال ها به تدریج مسئله شکست مصر در جنگ شش روزه نیز مطرح شد و ازسوی دیگرگروه سینمای نوین مصر کار خود را آغاز کرد **ترانه‌ای درگذرگاه** (۱۹۷۱)، ازعلی عبدالخالق، مقاومت دردناک سربازان مصری را نشان می دهدکه نمی خواهند شکست را بپذیرند یا باور کنند. یوسف شاهین نیز همین نکته را در **گنجشک** (۱۹۷۲) به گونۀ دیگری بیان می کند

فیلم‌های سیاسی این دوره بیشتر از فیلم های سیاسی اروپائی، به ویژه فیلم‌های ایتالیائی و فرانسوی الهام گرفته بودند و به گفتۀ سید سعید، منتقد سینمائی مصر، از ژرفای چندانی برخوردار نبودند وگرنه حکومت مانع نمایش آن‌ها می‌شد. از جمله فیلم های سیاسی این سال ها یکی **زائر پگاه** (۱۹۷۳)، ساختهٔ ممدوح شکری، است دربارۀ مرگ مشکوک یک روزنامه نگار که در ابتدا مدتی توقیف شد و دیگری **مومیائی** (۱۹۷۵) ساختۀ شادی عبدالسلام است که یکی از شاهکارهای سینمای جهان به شمار می رود. این فیلم، که در واقع کوششی در خویشتن‌کاوی است، داستان قبیله ای کوه نشین در مصر قرن نوزده را تصویر می کند که بی خبر ازهمه جا درتاریکی نادانی وعقب‌ماندگی به سر می برند. اهل قبیله، که شاید معرّف همۀ مردم مصر باشند، نمی توانند و نمی خواهند هیچ گذشته‌ای غیر از گذشته نزدیک را برای مصر به رسمیت بشناسد. از همین روست که با باستانشناسان غربی که درپی کشف تمدن مصر پیش از اسلام‌اند به نوعی مبارزه می پردازند و آثاردوران فراعنه را دزدانه از زیرخاک بیرون می‌کشند و به دلالهای اشیاء عتیقه می فروشند. در میان مردان قبیله، جوانی هوشیار و دردمند، پس از افشای کارِ "دزدان" پا به فرار می‌گذارد. درواقع، فرار او هم گریز ازجهل مردم قبیله است و هم از تنهائی خودش.[۱۴]

سینمای مصر با فیلم **به خود آئید، ای خوشبختان** (۱۹۸۰)، اثر محمد عبدالعزیز و **مردان قدرت** (۱۹۸۲)، ساختهٔ محمد بدرخان، وارد مرحله ای تازه شد به‌عقیدهٔ سید سعید این فیلم‌ها مردم کوچه و بازار و حتی روشنفکران را شدیداً تحت تأثیر قرار دادند. فیلم نخست در واقع ثروتمندشدن برق آسای کسانی را نشان می‌دهد که از ثروت بادآوردهٔ خود به عنوان اهرمی برای بهره‌وری نامشروع از مناسبات و ارتباطات اجتماعی استفاده می‌کنند. از سوی دیگر، فیلم به‌داستان یک استاد دانشگاه می‌پردازد که زیر بار هزینهٔ زندگی در رنج روزافزون و پیری زودرس است. فیلم دوم داستان رویاروئی یک کارمند درستکار دولت با دزد تبهکاری است که به خواستگاری خواهر او آمده. کارمند چاره ای ندارد و خواهرش نیز برای فرار از فقر تن به این ازدواج می‌دهد. شخصیت تبهکار فیلم سرانجام بر درستکاران نیز پیروز می‌شود و این همان باور مشترک به تقدیرگرائی است که در برخی از فیلم های ایران و ترکی نیز شاهد آنیم **رانندهٔ اتوبوس**، ساختهٔ عاطف‌الطیب در ۱۹۸۲ بر پرده آمد شخصیت اصلی در این فیلم با ناامیدی در تلاش است تا دکان درودگری پدرش را از خطر نابودی نجات دهد. او که در چند جنگ برای دفاع از میهن شرکت کرده، ناچار شده برای دفاع از کارگاه پدرش مبارزه ای به مراتب دشوارتر از جنگ را آغاز کند یکی ازصحنه‌های این فیلم، که درآن راننده همراه همرزمانش آرمان های جنگیدن را به خاطر می آورند، رؤیای آن‌روزها و خاطرهٔ شهدای جنگ جان می‌گیرد و یأس تلخ و بیهودگی بر آنان سنگینی می کند، یادآور "حاجی" پرسوناژ مأیوس **عروسی خوبان** مخملباف است. **عشق در یک یخچال** (۱۹۹۳)، ساختهٔ سعید حامد نیز باطنزی تلخ پیشنهاد می‌کند که، برای فرار از بی‌پولی، بی‌خانمانی، و مشکلات جنسی، یخچالی بخریم، خود را در آن منجمد کنیم و به امید روزی و روزگاری بهتر شکیبا باشیم.

* * *

در ایران، با میدان آمدن عبدالحسین سپنتا و ابراهیم مرادی و اسماعیل کوشان و دیگران سینما کم کم به راه افتاد و به تدریج تولید سینمائی از یک فیلم در سال به دو و سه و هفت و درسال ۱۳۴۳ به ۳۵ و درسال ۱۳۴۷ به ۷۳ فیلم رسید. گرچه همهٔ این فیلم ها از دیدگاه تاریخی و اجتماعی قابل مطالعه‌اند ولی غالب آنها را باید فیلم هائی رؤیا پرداز و تجاری شمرد. در تاریخ سینمای ایران، کسانی چون اسماعیل کوشان، با تولید یا کارگردانی بیش از ۱۱۰ فیلم، عزیزالله کردوانی، با ۶۴ فیلم، و مهدی میثاقیه با تولید حدود پنجاه فیلم جای ویژه ای

دارند. کار این تهیه کنندگان و فیلم‌هایشان البته خالی از انتقاد نیست. ولی هم این ها بودند که سینمای ایران را رونق دادند.[۱۴] از آثار برجستهٔ سینمای ایران در این دوران باید از لات جوانمرد، (۱۳۳۷) از مجید محسنی ، جنوب شهر، و شب قوزی (۱۳۴۲) از فرخ غفاری[۱۵] نام برد. شب قوزی در میان ۳۵ محصول دیگر آن سال ستایش منتقدان را برانگیخت ولی توفیق اقتصادی نیافت. خشت و آینه (۱۳۴۴)، از ابراهیم گلستان، به خاطر نگاه جامعه شناسانه و ساختار هنرمندانه‌اش دارای اهمیت فراوان است. این فیلم پس از سه هفته نمایش و عدم استقبال مردم از پردهٔ سینما برداشته شد

تولید سینمائی سالهای دههٔ چهل خورشیدی در ایران بین پنجاه تا کمی بیش از هشتاد فیلم در نوسان بود. در این سال‌ها ساموئل خاچیکیان و سیامک یاسمی ـ که هریک تاکنون بیش از ۳۰ فیلم ساخته اند ـ سینماگرانی حرفه ای بودند که نقشی مهم تر از دیگر تولیدکنندگان فیلم های تجارتی داشتند خاچیکیان، برخلاف یاسمی، پس از انقلاب نیز فیلم‌هائی ساخت سال ۱۳۴۸ نه تنها از نظر تعداد فیلم های تولید شده، که به بیش از پنجاه رسید، بلکه از نظر کیفیت برخی از فیلم ها سالی با اهمیت است. در این سال قیصر، ساختهٔ مسعود کیمیائی، و گاو، ساخته داریوش مهرجوئی، با داستانی از غلامحسین ساعدی به پرده آمدند. تولید سینمائی ایران از پایان دههٔ چهل خورشیدی افزایش یافت و درسال ۱۳۵۱ به اوج خود، یعنی ۹۲ فیلم رسید از این پس شمارش معکوس آغاز شد. این سیر نزولی همچنان ادامه داشت و در سال ۱۳۵۷ تولید ایران به ۱۶ فیلم کاهش یافت. در این سال ها، فیلم سازانی چون کیمیائی، داریوش مهرجوئی، بهرام بیضائی، سهراب شهید ثالث، ناصر تقوائی، پرویز کیمیاوی، علی حاتمی و امیر نادری در اعتلاء هنری سینمای ایران نقشی اساسی داشتند. طبق آمار وزارت فرهنگ و هنر (سال ۱۳۵۶)، تعداد سالن های سینمائی که از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۵۶ در تهران ساخته شده بود به ۱۰۹ و در شهرستان‌ها به ۳۱۸ رسید.[۱۶] یکی از مشکلات اساسی سینمای ایران در این دوره این بود که برعکس دولت های ترکیه و مصر که از آغاز سینما را جدی گرفتند و از آن پشتیبانی کردند، دولت ایران تا سال ۱۳۴۷ و فیلم گاو هیچ کمکی به سینمای ایران نکرده بود.

در ایران چنان که در آغاز گفتیم دو جریان سینمائی غالب وجود داشت. یکی جریان فیلمسازی تجارتی بود که بخش بزرگی از تولید را در برمی‌گرفت. دیگری سینمای جدی ایران بود که جنبهٔ سیاسی داشت. در آثار تجارتی هدف

فیلمساز پیروزی گیشهٔ سینما بود و برای رسیدن به این هدف به "محرک های رویائی" توسل می جست از آن حمله پول دار شدن ناگهانی، به دختر زیباروئی دست یافتن و به‌خوشبختی رسیدن، آن هم از سر حادثه و اتفاق و نه در نتیجهٔ تلاش و شایستگی.

همان‌گونه که اشاره شد، به استثنای **جنوب شهر** فرخ غفاری، فیلم‌های غیرتجاری ایران ـکه منحصراً در بخش خصوصی تولید می شد تا سال ۱۳۴۷ باشکست اقتصادی روبرو بودند، ازآن حمله **خشت و آینه** و **در دنیا بیگانه بودم** (۱۳۴۴)، ساختهٔ نادر قاضی بیات از سال ۱۳۴۸ به بعد تم های سیاسی الهام بخش این گونه فیلم هاشد. در همین سال کیمیائی دومین فیلم خود، **قیصر**، راساخت که چه ازنظر اقتصادی و چه از نظر تأثیر آن بر جامعه برای فیلم‌ساز و حتی برای سینمای ایران یک پیروزی بود. فیلم دیگر این سال **گاو** بود با بن مایه ای از عرفان ایرانی که در آن دوست داشتن و به دوست پیوستن و با او یکی شدن بیان حسرت ارزش های ازدست رفته است. شاید بتوان گفت که داریوش مهرجوئی و غلامحسین ساعدی به نوعی ظریف تر و شاعرانه تر و، به ویژه سینمائی تر، با فیلم **گاو** همان را می‌گویند که کیمیائی با **قیصر** و دیگر فیلم‌هایش می‌گوید: تبلیغ زنده کردن ارزش‌های کهنه هرچه باشد فیلم **گاو** یکی از بهترین فیلم های ایرانی است. اهمیت این فیلم بیشتر دراین است که موضوع آن در حافظهٔ جمعی مردم جا داشت.

کیمیائی نیز با پی بردن به به ویژگی و قدرت جذب فیلم های تجاری، با بهره‌جویی از برخی اجزا وعناصر "فیلمفارسی" به ساختن گونهٔ تازه ای ازفیلم سیاسی دست زد و، بی آن که به سازمان و گروهی بستگی داشته باشد، مردم را به سینماها کشید و آنان را برعلیه وضع موجود برانگیخت. ازسوی دیگر، در همان سال (۱۳۵۱) *بهرام بیضائی* نیز، که مانند کیمیائی جزء گروه فیلمسازان "جبهه سوم"[۱۷] به شمار می آمد و پیش از آن **عمو سبیلو** را با سرمایه «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان»[۱۸] ساخته بود، **رگبار** را ساخت و درآن مسائل مهم اجتماعی را در قالبی مطلوب و مؤثر مطرح کرد. این فیلم مورد توجه و استقبال کارشناسان نیز قرار گرفت، ولی مردم آن را نپسندیدند، فیلم شکست خورد و تهیه کنندهٔ آن، باربد طاهری، ضرر کرد و بدهکار شد و زندانی.

یکی از فیلم هائی که باید آن را در مسیر جستجوی هویت نوین اثری مهم دانست **شازده احتجاب** (۱۳۵۳)، ساخته *بهمن فرمان آرا* است در بارهٔ داستان یک شاهزاده مسلول قاجار. اما حقیقت داستان و سل موروثی چیزی نیست جز

"چسبگاه" سنت که چون سل به جان سنّت گرایان افتاده و جامعه را از تنفس درهوای آزاد محروم کرده است. گرچه در فیلم های مصری و ترکی نیز بهَ نمونه‌های این کاوش درونی برمی خوریم، امّا شاید بتوان این فیلم را در سطح ویژه و دیگری دانستَ و آن را با مومیائی (۱۹۷۵)، شاهکار شگفت انگیز شادی عبدالسلام یا برخی از فیلم های ترکی همانند فیلم های خلیل رفیق و متین اِرک‌سان مقایسه کرد. این فیلم ها از یک سو با تهاجم اقتصادی و فرهنگی غرب مخالفند و از دیگر سو با سنت به خاطر ناتوانیش در سازگاری با پیشرفت و مدرنیته. درحقیقت در پی یافتن راهی به درون خویشند و در طلب جوانهٔ تازه ای. غریبه و مه (۱۳۵۴)، ساخته بهرام بیضائی، را نیز باید از همین گونه دانست، چه، این فیلم نیز کوششی است برای آن که پرسوناژ غریبهٔ داستان، که اصل و نسب خود را، و در حقیقت خویشتن خود را فراموش کرده، بتواند این همه را به یاد آورد.

درکشاکش انقلاب فیلمسازی در ایران نیمه تعطیل شد. آنچه در این دوره به بازار آمد تعدادی انگشت شمار فیلم به سبک همان فیلم های تجارتی پیشین بود با اندکی چاشنی اسلامی. تعدادی از سینماگران مثل بهرام بیضائی، مسعود کیمیائی، داریوش مهرجوئی، عباس کیارستمی، امیرنادری، کیانوش عیّاری از نو آغاز به کار کردند. چندی بعد، گروهی از آنان به خارج از کشور رفتند، اما تعدادی ازجوانان با استعداد و انقلابی مانند محسن محملباف و کمی دیرتر ابراهیم حاتمی کیا و شهریار پارسی پور به جرگه سینماگران پیوستند

سال ۱۳۶۴ را باید سال تجدید حیات سینمای ایران دانست در این سال است که فیلم‌های ارزنده ای چون دونده، از امیرنادری، اولیها، از عباس کیارستمی، بایکوت، ازمحسن مخملباف ساخته شد. این همه معرّف "واقعیت" جامعهٔ ایران است در تلاش برای خود درمانی فردی و رسیدن به محیطی آزاد و برتر گرچه این سال بحبوحهٔ جنگ و بمباران است، ولی با سرمایه‌گزاری‌های دولت و پشتیبانی شماری از کارگزاران روشن بین آن، مانند محمد حاتمی وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی، و یا مدیر عامل پیشین سیاد فارابی، سینماگران توانستند کماییش به راه خود بیعتند. همّت و کوشش چند تن از سینماگران پیش از انقلاب نیز در این تحرک سهمی بسزا داشت.

سرمایه‌گزاری حکومت اسلامی درکار سینما در تاریخ سینمای ایران بی‌سابقه است. کافی است به فهرست بنیادها، کانون ها، موسسه ها و حوزه ها و سازمان های دولتی که بودجه ای برای سینما اختصاص داده اند نظری بیفکنیم.

درست است که شمار بزرگی از فیلم های تولید شده توسط این موسسات تبلیغاتی، تجارتی و ایدئولوژیکی هستند، ولی نباید از نظر دور داشت که سینمای جدّی ایران امروز، با همهٔ محدودیت های مذهبی- سیاسی، تصویرگویائی است از جامعه ای که روز به روز پیچیده تر می‌شود.

گرچه هدف اصلی سرمایه‌گزاری حکومت اسلامی در صنعت سینمای کشور هدفی تبلیغاتی است و کمک به صدور انقلاب از راه سیما، با این همه، فیلم‌های جدّی پس‌از انقلاب، به گونه های مختلف، حاوی پیام مبارزه با سنّت، دیکتاتوری، جهل و خرافات و ارتجاع، و با پدرسالاری و تحقیر زن بوده اند. از **خانه دوست کجاست؟**، **مشق شب**، **نمای نزدیک**، **زیردرختان زیتون**، **زندگی و دیگر هیچ**، ساختهٔ عباس کیارستمی، و برخی از فیلم های مخملباف که از آن‌ها یاد کردیم، تا **باشو غریبه کوچک** و **مسافران** بهرام بیضائی، و فیلم های رخشان بنی اعتماد، ابراهیم فروزش، **چکمه** ساختهٔ محمد طالبی و **زیست** ساخته ابراهیم مختاری و ده‌ها فیلم قابل اعتنای دیگر، که البته با محدودیت ها و خون دل فراوان، کمبودهای ابزاری و نظارت حکومت ساخته شده اند، هریک به نوعی با سنّت‌های دست‌وپاگیر وکهنه در مبارزه اند. در واقع، اگر حجاب اجباری را از سر زنان در فیلم ها برداریم، داستان بسیاری از این فیلم ها در هرکشور دیگری نیز می تواند اتفاق افتاده باشد.

حضور تهیه کننده و کارگردان و فیلمنامه نویس‌زن درسینمای ایران، اگرچه به **فروغ فرخزاد** و فیلم ارزندهٔ او **خانه سیاه است**، و به چند زن فعّال دیگر در "کانون پرورش کودکان و نوجوانان" و در تلویزیون، بر می‌گردد، امّا واقعیت این است که امروز سینمای ایران دارای زنان سینماگر کاردانی چون پوران درخشنده، تهمینه میلانی، رخشان بنی‌اعتماد است که، با همهٔ محدودیت های سیاسی و اجتماعی، کارشان‌را اگر نه بهتر ازمردها که دوش به دوش آن‌ها انجام می‌دهند.

* * *

از این بررسی کوتاه به چند نتیجه می توان رسید. نخست آن که در ایران، ترکیه و مصر، سینما از غرب وارد فضاهای بستهٔ جوامعی شد با پیشینهٔ تمدنی کهن تر از تمدن اسلامی. دوم این‌که هنگام ورود سینما مردم این هر سه کشور گرفتار استبداد و خرافات و دچار بحران هویّت بودند. با این همه بازتاب روشن تحولات اجتماعی هر سه کشور را در سینمای هریک از آن ها می توان دید، هرچند که ناهمگونی های فرهنگی و تاریخی این سه جامعه در سرعت پیشرفت، و کمیت و کیفیت توسعه سینمای هریک موثر بوده است.

تحولات دو دههٔ گذشته به تغییراتی در آهنگ پیشرفت و هم چنین به تحول کیفی و هدفمندی متفاوت سینما در این کشورها انجامیده است. در این تحول دو عامل اساسی را باید مهم دانست، یکی روی آوردن تودهٔ بینندگان سینما به بازگشت دینی و بنیادگرائی اسلامی و دیگری هجوم سینمای غربی، به ویژه آمریکائی. ترکیه که از نظر کمیت زمانی بزرگترین تولیدکنندهٔ فیلم بود اکنون، به سبب سلطهٔ سینمای آمریکا، به کوچکترین سازنده در میان این سه کشور تبدیل شده است. مصر، که بازار وسیع جهان عرب پشتیبان گسترش تولید و پیشرفت کمی و کیفی سینمایش بود، نیز از نفس افتاده است. تهاجم فیلم غربی و به ویژه آمریکائی، بازار کشورهای عربی یعنی مشتریان سینمای مصر را نیز اشباع کرده است. از سوی دیگر گسترش بنیادگرائی اسلامی به تولیدات دیگر هنرهای نمایشی، از جمله صفحه و نوار موسیقی که از صادرات عمدهٔ مصر به بازارهای جهان عرب بود، نیز لطمه ای بزرگ زده است. با این همه، در مصر برخلاف ترکیه، هنوز هم هرگاه سینما دچار رکود شود دولت با دخالت مثبت و مؤثر به کمک آن می شتابد.

در مورد ایران باید گفت که کمک مالی دولت به سینما پیش از انقلاب دیر و کم و پس از انقلاب زود و فراوان بود. سینمای پس از انقلاب، با گذشتن از یک دورهٔ کوتاه تبلیغاتی و شعاری و مرحله ای از آشفتگی و سردرگمی، امروز در تلاش است تا درحوزهٔ محدود امکانات و مشکلات تازه راه خود را بیابد و از پیچ و خم ها بگذرد. از عواملی که سینمای معاصر ایران را از سینمای دو کشور دیگر متمایز می کند یکی حضور چشم گیر و پیوستهٔ کودکان و نوجوانان در آن است که می تواند معلول عواملی چند از جمله محدویت نقش زنان در فیلم و افزایش سریع درصد کودکان و نوجوانان در کل جمعیت کشور باشد. دو دیگر، شاعرانه بودن موضوع ها و حتی بازی ها و صحنه ها در سینمای ایران امروز است که مانند آن در سینمای ترکیه و مصر به چشم نمی خورد.

مهمترین وجه مشترک سینمای جدی هر سه کشور در سه دههٔ گذشته را باید سیاسی شدن آن دانست و تعهدی که برای افشا و ترسیم استبداد و نابسامانی های اجتماعی به عهده گرفته است. امّا در این زمینه نیز اختلاف فاحش و دردناک میان سینمای جدی ایران، از آغازِ سیاسی شدن تا چند سالی پس از انقلاب، با سینمای سیاسی مصر و ترکیه به چشم می خورد. اختلاف در این است که سینمای سیاسی یا نیمه سیاسی مصر و ترکیه در مبارزهٔ خود استبدادو خرافات را درکنار هم هدف گرفته اند، درحالی که سینمای ایران

سال‌ها، مانند بسیاری از آثار روشنفکرانهٔ این دوران، درراه مبارزه با استبداد به خرافات تکیه می‌کرد. از این بابت نه تنها روشنفکران و سینماگران که جامعهٔ ایران نیز بهای گزافی پرداخته است. تنها در سال های اخیر است که به نظر می رسد جنبش روشنفکری و لاجرم سینمای ایران راهی را که باید چهل سال پیش می‌یافت یافته باشد

پانوشت ها:

۱ در ایران ، از آغاز تا انقلاب بیش از ۱۲۰۰ فیلم و از انقلاب تا امروز بیش از ششصد فیلم شده است در این مورد ن ک به جمال امید، *فرهنگ فیلم های سینمای ایران*، تهران، ۱۳۷۱ در ترکیه، تعداد فیلم های تولیدی از آغاز تاکنون بیش از ۵۴۰۰ بوده است و در مصر بیش از ۲۷۰۰ در دو مورد آخر به ترتیب ن ک. به

Le cinema turc, Paris, centre George Pompidou; *Egypte, 100 ans de cinema*, Paris, Editions Plume, 1995

۲ این فیلم در سرمین توتانخامون، ساخته ویکتور ژزیتو بود

۳ فیلم پنجه، ساخته سدات سیماوی

۴ نخستین فیلم داستانی ایرانی *آبی و رابی* ساخته اوانس اوهانیان است

۵ مرادی خود می نویسد «به توصیه یکی از دوستان به رشت به ملاقات حاجی ارمنی درمحلهٔ خیرکوچه به نام ژاسمین ژورف رفتم که سوابق بازیگری داشت و پس از آنکه موافقتش را اعلام داشت او را نزد آقای محترمی، که به پاچه آخوند چشم گوشه ای شهرت داشت، برده و صیغه اش کرده و به انزلی بردم بعداً یکی از دوستان او لیدا ماطاوسیان نیز اعلام همکاری کرد.» ن ک به: جمال امید، همان، ص۶.

۶. ن ک به _Le cinema turc , pp. 41-58

۷ همان، صص ۴۱-۵۸

۸. ایلماز گونی درسال ۱۹۷۱ به جرم پشتیبانی از سازمان های انقلابی دستگیر و پس از چندی آزاد شد درهمین سال ها چند سینماگر ترک به پیروی از او جنبشی به نام سینماگران مولف به راه انداختند در میان آن ها زکی اوکتن، عمرکاوور، شریف گورن، علی اورگان ترک و اردن کیرال نه تنها در ترکیه بلکه در خارج از کشور نیز پیروزی هائی بدست آوردند

۹ درسال ۱۹۷۴، این فیلمساز به جرم کشتن یک قاضی دستگیر و به هجده سال زندان محکوم شد. وی در زندان نیز برعلیه رژیم نوشت و آنرا محکوم کرد و به همین سبب پیوسته بر دوران محکومیتش افزوده می شد تا جائی که پس از کودتای سپتامبر ۱۹۸۰ مجموعه محکومیت او به بیشتر از صد سال زندان رسید.

۱۰. بررسی من در بارهٔ بسیاری از این فیلم ها در جشنوارهٔ بزرگ سینمای ترکیه از ۱۷ آوریل تا ۲۲ ژوئیه و از ۱۸ سپتامبر تا ۱۴ اکتبر ۱۹۹۶ در مرکز ژرژپمپیدوی پاریس انجام گرفت

۱۱. این مشکل البته تنها در مورد سینمای ترکیه صادق نیست. در آمریکا نیز چنین مشکل را تا سال های ۱۹۴۰ میلادی و حتی بعد از آن می توان دید.

۱۲. محمد بایومی اولین کسی بود که، در سال ۱۹۳۳، اندیشه انتقادی را با فیلم نامزد شماره ۱۳ وارد سینمای مصر کرد.

۱۳. از آنجا که گروهی در ایران نیز براین باورند که کشور و فرهنگ و تمدن ما در تاریخ خاصی زاده شده و پیش از آن هیچ نبوده است، این فیلم برای ایرانی ها نیز به اندازهٔ مصری ها اهمیّت دارد.

۱۴. به نظر نگارنده، گناه "فیلم فارسی"سازی، البته اگر گناهی باشد، در درجه اول به گردن جامعهٔ سنّت‌زدهٔ ایران و عقب ماندگی های آن است و سپس به گردن روشنفکرانی است که به نوعی با این سینما، و فراسوی آن با جامعه، قهر کردند و زبانش را نشناختند.

۱۵. فرخ غفاری پایه گزار کانون ملی فیلم، در سال ۱۳۲۸، نیز هست. هم او در سال ۱۳۳۷ دست به کار ساختن یک سینماتک شد و به همّت خود، و با پشتیبانی ناخواسته دولت، فیلمخانه ملی ایران را آفرید و با این کار تعداد زیادی فیلم ایرانی و خارجی را از خطر نابودی رهانید.

۱۶. ن ک به مسعود مهرابی، *تاریخ سینمای ایران*، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۸۲و ۴۹۲.

۱۷. در سال ۱۳۵۱، این گروه دراعتراض به اُفت کیفیت سینمای ایران از سندیکای هنرمندان جدا شد و، در تیرماه سال ۱۳۵۲، «کانون سینماگران پیشرو» را ایجاد کرد. این گروه پانزده نفره عبارت بود از: مسعود کیمیائی، داریوش مهرجوئی، بهرام بیضائی، سهرور وثوقی، علی نصیریان، عزت الله انتظامی، علی حاتمی، ناصر تقوائی، پرویز صیاد، نعمت حقیقی، منوچهر انور، هژیرداریوش، خسرو هریتاش، هوشنگ بهارلو و ذکریا هاشمی.

۱۸. تأسیس «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان» در سال ۱۳۴۳ به دست خانم لیلی جهان آرا انجام گرفت. پس از آن مرکز سینمائی کانون در سال ۱۳۴۸ تأسیس شد. این کانون را باید یکی ازمؤسسات ارزندهٔ آن دوران دانست. مرکز سینمائی کانون نهادی بود غیر انتفاعی که با همت فیروز شیروانلو و کمک عباس کیارستمی برپا گردید. این مرکز توانست گروه زیادی از جوانان با استعداد را گرد آورد و آنان را در ساخت و پرداخت و گسترش فیلم کمک کند: مسعود کیمیائی، عباس کیارستمی، بهرام بیضائی، امیرنادری، سهراب شهید ثالث، ابراهیم فروزش، جعفر پناهی و بسیاری از کسانی که پس از انقلاب فیلمساز شدند دست پرورده این دستگاه اند. پس از انقلاب، حکومت اسلامی بودجه کلانی برای گسترش آن اختصاص داد و فیلم های بسیاری در آن ساخته شد. این مرکز از آغاز تاکنون بیش از چهارصد فیلم کوتاه و بلند تولید کرده است.

نقد و بررسی کتاب

جلیل دوستخواه*

جُستار و نوآوری یا پندار و پیشداوری؟

Olga M Davidson
Poet and Hero in the Persian Book of Kings
Ithaca, Cornell University Press, 1994
xiii, 197p

۱. درآمد

نگارنده‌ی این نقد، در سال های اخیر، شماری از گفتارها و کتابهای تازه‌ی شاهنامه‌شناختی‌ی نشریافته در غرب را با شور و شوق یک دوستدار **شاهنامه**، خوانده و بررسیده است تا از جُستارها و نوآوری های پژوهندگان آنها آگاه و بهره مند شود و رهیافتی تازه به هزارتوهای حماسه ی استاد توس داشته باشد.[۱]

کتاب موضوع بحث این نقد نیز ـ که دوسال پیش از این نشریافت و چند ماه پیش به دست‌من رسید، در شمار این دسته از کتابهاست که باهمان چشمداشت همیشگی‌ی برخورداری از پژوهشی تازه، بدان روی آوردم و اکنون برداشت خود از آن را با پژوهندگان و دوستداران حماسه‌ی ایران در میان می‌گذارم

* نویسنده و پژوهشگر مقیم تانزویل استرالیا

کتاب، پس از پیشگفتار کوتاه ویراستار و دیباچه‌ی نویسنده، دو بخش عمده‌ی "شاعر و شعرا" و "پهلوان" را در بر می گیرد که نُه زیر بخش دارد و بخش "پیوست" (تحلیلی از بدیهه سرایی در نمونه های برگرفته از *شاهنامه‌ی* فردوسی*) پایان بخش آن است.

۲. روش شناسی و برداشتهای نویسنده

آشکارست که در هر پژوهش فرهیخته‌ی امروزین، نخستین شرط کار، روی آوردن پژوهنده به جُستاریِ گسترده و فراگیر در موضوع شناخت و متن یا متنهای وابسته بدان و همه‌ی سرچشمه هایی‌است که می‌تواند روشنگر زمینه‌ی پژوهش باشند وکوشش پژوهشگر را سمت و سو دهند و به برآیندی نسبی، اما رهنمون و راه‌گشا، برسانند. آنچه می تواند بر هر جُستاری ارج و اعتبار ببخشد، یکی پرهیز پژوهنده از پندارپروری و پیشداوری و بی‌چون وچرا شمردن انگاشتهای خود از آغاز کار و پیش از بررسیدن جزء به جزء زمینه‌ی موضوع پژوهش است ودیگری نسبی دانستن برآیندِ بحثها و بررسیها و خودداری از تأکید پی‌در پی بر قطعی و نهایی بودن یافته ها و باورداشته های خویش

روش شناسی‌ی نویسنده‌ی کتاب کنونی و چگونگی‌ی بیشتر برداشتهای او نشان می دهد که او اهل چنین پروا و پرهیزهایی نیست و از همان نخستین گام، "پندار" را جانشین "جُستار" می‌کند و "گمان" را بر جای "تحقیق" می نشاند و برای بستن راه هرگونه شبهه‌یی به درستی‌ی دیدگاههای خود، دلیل می‌جوید و اگر نیابد، خود آن را می تراشد!

عمده ترین کُنش نویسنده، تلاش برای به کرسی نشاندن نظریّه‌ی زبانی (گفتاری) و سینه به سینه بودن سرچشمه‌ها و پشتوانه های *شاهنامه‌ی* فردوسی و هرچه بی اهمیّت تر شناساندن و حتّا نادیده گرفتن پیشزمینه‌ی نوشتاری و تدوین شده برای حماسه‌ی استاد توس است. نویسنده که تأثیر پذیری‌ی مریدگونه و شیفته واری از پژوهندگانی چون آلبرت لرد (A. B. Lord) و میلمن پری (M. Parry)- بنیان‌گذاران دبستان روایتهای زبانی و بدیهه سرایی در پژوهشهای حماسه شناختی- دارد، می کوشد تا آنچه را آنان و کسان دیگری از همگامانشان درین راستا درباره‌ی چگونگی‌ی سرایش *ایلیاد* و *اُدیسه‌ی* هُمر و پاره یی روایتهای پهلوانی و رزمی‌ی رایج در سرزمینهای ناحیه‌ی بالکان نوشته‌اند، فراگیر حماسه‌ی ملّی‌ی ایران نیز بشناساند. وی براثر درنیافتن مفهوم درست اشاره‌های فردوسی به خاستگاههای *شاهنامه* و به سبب چشم پوشیدن از انبوه پژوهشهای دانشوران

شاهنامه‌شناس در دو سده‌ی اخیر (و بویژه ایرانیان)، می‌خواهد جامه‌یی را که کسانی ـ سزاوار یا ناسزاوار ـ بر قامت هُمر و دیگران دوخته اند، به دلخواه خویش و بی هیچ گونه بایستگی، بر بالای فردوسی هم بپوشانند و او را نه یک استاد فرزانه و فرهیخته‌ی زبان و ادب فارسی و هنرمندی حماسه سرا، بلکه "گوسان"ی نغمه سرا و بزم آرا یا "نقّال"ی دوره گرد و روایتگر بشناسانند.

نویسنده، پس از یادکردن از اشاره‌های مکّرر فردوسی به کتاب یا کتابهایی که پشتوانه‌ی شاهنامه‌سرایی اش بوده است، می گوید

> این‌گونه سخنان، به ظاهر با بهره‌گیری ی شاعر از روایتهای زبانی ناهمخوان است؛ اما اندیشه‌ی بودن کتابی از سده های میانه در پس *شاهنامه* با پویایی‌ی روایتهای زبانی که به فردوسی به ارث رسیده است، ناسازگاری ندارد (ص ۳۲)

آنگاه پا را ازین حدّ هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید.

> کُنش ورزی در کار نوشتن یا پدید آوردن یک کتاب، می تواند سازه‌یی برای نگاشت (ثبت و ضبط) محض باشد و نه بنا بر لزوم، سرودن یا آفریدن (ص ۳۲)

و سرانجام از پرده پوشی و مبهم‌گویی روی می گرداند و آشکارا فردوسی را یک نقّال می شمارد که «سنّتهای زبانی و سینه به سینه‌ی پیش ازخود را نقّالی می‌کند.» (ص ۵۸)

بدین‌سان، نویسنده‌ی کتاب، پایگاه فردوسی را از یک شاعر توانای حماسه سرا و هنرمند زبردست و آفریننده‌ی ساختار شکوهمندی چون *شاهنامه*، تا حدّ "نقّال" و«روایتگر سادهٔ افسانه ها و سرگذشتهای پیشینیان» و "کاتب" و «نگارنده (ثبت و ضبط کننده)ی روایتهای سینه به سینه و زبانی» فرود می‌آورد!

نویسنده برای به نمایش گذاشتن این چشم بندی، هیجده نمونه از سروده‌های فردوسی را از سراسر *شاهنامه* می آورد که درآنها اشاره به "گفتار" موبد یا دهقان آمده است او این نمونه ها را رهنمود آشکاری می انگارد به این که شاعر روایتهای پهلوانان و شهریاران را به گوش خویش از زبان موبدان و دهقانان شنیده و سپس به نظم درآورده و در *شاهنامه‌ی* خود گنجانیده است.

نویسنده با این گمان ورزی خود، پاسخی بدین پرسشها نمی‌دهد که:

۱) هرگاه فردوسی بیشتر روایتهای شاهنامه‌ی خود را از زبان این و آن

شنیده است، پس، دفتر، *دفتر پهلوی*، *نامه‌ی باستان* و *نامه‌ی خسروان*، که خود از آنها به منزله‌ی پشتوانه‌ی اصلی‌ی کارش یاد می‌کند (و نویسنده‌ی کتاب نیز پیشتر آنها را در همین دفتر آورده است)، چه نقشی در کار او داشته است؟

۲) چه رهنمودی می تواند ما را به پذیرش این نکته وادارد که اشاره‌ها به گفتار موبد و دهقان در متن دفترها و کتابهای پشتوانه‌ی کار فردوسی نبوده و او امانت دارانه آنها را در گفتار خود نیاورده است؟

این امر که نویسنده، اشاره‌ی فردوسی به تبارنامه‌ی آزاد سرو (روایتگر داستانهای رستم) و پیوستن آن به سام نریمان را دلیل روایتگری‌ی زبانی‌ی او می شمارد، هیچ پایه و بنیادی ندارد. شاعر خود در اشاره به آزادسرو، نمی‌گوید که داستان را از زبان او شنیدم؛ بلکه می گوید که او *نامه ی خسروان* را داشت و من آنچه را از او یافتم، دریکدیگر بافتم (به نظم درآوردم).

بخش‌بندی‌ی من‌درآوردی‌ی حماسه‌ی ایران به دوپاره‌ی "حماسه پهلوانان" و "کتاب شاهان" (شاهنامه) که نویسنده بدان‌پای بندست و نخستین را برآیند روایتهای سنتّی‌ی زبانی و دومین را استوار برپایه‌ی متنی‌تاریخی و درباری می داند، بنیاد پژوهشی‌ی استواری ندارد و پذیرفتنی نیست. در ساختار کلّی‌ی *شاهنامه*، "کارنامه‌ی پهلوانان" و "زندگینامه شهریاران" چنان درهم آمیخته و به هم تنیده است که بازشناخت و تفکیک آنها از یکدیگر شدنی نیست و در واپسین تحلیل، هم‌آمیزی‌ی آنها ـ برخلاف انگاشتِ نویسنده‌ی کتاب ـ شگفتی و حیرتی برنمی انگیزد در سامان و ساختار *شاهنامه*، پهلوان و شهریار، دو روی یک سکّه و لازم و ملزوم همند. آنچه نویسنده‌ی کتاب درباره‌ی زبانی بودن خاستگاههای کار فردوسی می نویسد و برای اثبات آن به هر دری‌می‌زند و تا حدّ دوپاره انگاشتن درونمایه‌ی *شاهنامه* پیش می رود، هیچ گونه سازگاری با منطق درونی و سامان آرمانی و اندیشگی‌ی حماسه‌ی ایران ندارد. *شاهنامه*ـ چنان‌که هست‌ـ متنی سروده وساخته و پرداخته و ادبی و کلّ یگانه و تجزیه ناپذیری است که بر بنیاد میراث فرهیخته و تدوین شده و دفترهای برجامانده از روزگاران کهن و شاید ـ اگر شبهه را قوی بگیریم‌ـ شمار نه‌چندان‌زیادی از روایتهای زبانی برای پُرکردن پاره‌یی از جاهای خالی قرار دارد. بیشتر روایتهای پشتوانه‌ی *شاهنامه*، پیش از روزگار فردوسی، دوران شکل گیری‌ی گام به گام را پشت‌سر نهاده و به عصر فراهم‌آوردگی و تدوین‌یافتگی رسیده بوده است و فردوسی خویشکاری‌ی ساختارمند کردن و درهم بافتن و به‌هم پیوستن همه‌ی آن مرده ریگ دریک کلّ یگانه را برعهده دارد و از عهده اش برمی آید. همه‌ی پژوهشهای شاهنامه شناختی‌ی دو سده‌ی اخیر، گواه این سخن

است. امروز دیگر نمی‌توان ساده انگارانه، دستاورد عظیم اندیشه و هنر و زبان فردوسی را با سرودهای "گوسان" های گم شده در غبار روزگاران و یا روایتها و طومارهای "نقالان" که بیشتر آنها از دست رفته است، همتراز شمرد و دستخوش دگردیسیهای هر روزه دانست.

* * *

از بحث اصلی‌ی نویسنده درباره‌ی خاستگاهها و پشتوانه های روایتهای ***شاهنامه*** که بگذریم، دیگر برداشتهای او نیز جای درنگ و پرسش و بررسی دارد.

نویسنده نگاهی فراگیر به‌چهارچوب و ساختار کلّی و سرتاسری‌ی ***شاهنامه*** ندارد و هنوز مانند برخی‌از نخستین کوشندگان درکار شاهنامه شناسی، درمیان «تاریخ» و یا «اسطوره و حماسه» دانستن آن سرگردان و حیران ست. وی می‌نویسد که با چشمداشت وی از «حماسه‌ی پهلوانی»، سرایش دشوار می‌نماید که ***شاهنامه*** را بدین عنوان بشناسد؛ بلکه ترجیح می‌دهد که آن را «شعری درباره‌ی پهلوانان» بخواند (صص ۱-۲) او نمی‌گوید که چشمداشتش از «حماسه پهلوانی» چگونه است که آن‌را در ***شاهنامه*** نمی یابد. اندکی بعد، بی کمترین پژوهشی درپیشینه‌ی نامگذاری‌ی ***خداینامگ / خداینامه /شاهنامه*** و این نکته که فردوسی هیچ گاه نام «شاهنامه» را درمتن شعر خود به کار نبرده است، نام کتاب را گواه آن می گیرد که یک گزارش تاریخی‌ست و نه اسطوره و حماسه! امّا دست آخر به این رضایت می دهد که ***شاهنامه*** را فراهم آورده یی از اسطوره و تاریخ بداند (ص ۲).

نویسنده درباره‌ی درونمایه‌ی درهم بافته‌ی ***شاهنامه*** و پیوند دوسویه و تودرتوی داستانها و روایتهای آن با پهلوانان و شهریاران به پژوهشهای استادان نامداری‌چون کریستن سن، دومزیل، بویس و دیگران روی می‌کند و گفتاوردهایی از نوشتارهای آنان می‌آورد، بی‌آن که به‌نقد و تحلیل و سنجش آنها با یافتنی‌هایی از متن ***شاهنامه*** و یافته های خود و دیگران بپردازد و به دستاوردی نو برسد.

دیویدسن در بررسی‌ی زمینه های اندیشگی و اجتماعی‌ی شکل گیری‌ی ***شاهنامه***، همه‌ی سازه‌های بنیادی را فرومی‌گذارد و بازهم بحث کهنه و بی‌حاصل شیعه و سنّی و اثربخشی‌ی دستگاه فرمانروایی‌ی محمود غزنوی‌ی سنّی مذهب درکار سرایش ***شاهنامه*** و سپس دیگرگون شدن وضع و تبدیل آن به «حماسه‌ی ملّی ایران شیعی مذهب» را به میان می کشد.

تأثیرگذاری‌ی محمود و دستگاه پادشاهی‌ی او در شکل گیری‌ی ***شاهنامه***، هیچ پایه و بنیادی ندارد و گرچه فردوسی خود یک مسلمان شیعی‌مذهب بود که در دوران چیرگی‌ی تسنّن ***شاهنامه*** را سرود؛ اثرخود را فراتر از اختلافهای مذهبی

نگاه داشت. *شاهنامه*، نه در زمان شاعر ربطی به تسنّن داشت و نه، در روزگاران بعد، تعلّقی جداگانه و انحصاری به تشیّع. *شاهنامه* درهرحال و هرزمان، حماسه‌ی ملّی‌ی ایرانیان (همه‌ی ایرانیان، اعم از سنّی یا شیعی‌مذهب و حتّا دیگر گروههای قومی و مذهبی‌ی ایرانی) بوده است و هست و هم اکنون یک مسلمان شیعی مذهب تهرانی یا اصفهانی به‌همان اندازه به *شاهنامه* دلبستگی دارد که یک مسلمان سنّی‌ی کُرد یا بلوچ.

نویسنده خط کشی‌ی سنّی-شیعی را فراتر از بحثهای پیرامونی، به درون *شاهنامه* می‌برد وپاره هایی از درآمدهای داستانها راکه ستایشنامه‌ی سلطان محمودست، برای خشنودی‌ی خاطر شنوندگان یا خوانندگان سنّی مذهب کتاب و هجونامه‌ی منسوب به فردوسی را مایه‌ی رضایت و شادمانی‌ی شیعیان می‌شمارد و این استدلال سست را دلیلی بر درستی‌ی انتساب هجونامه به فردوسی می‌خواند و ازسوی دیگر باز هم برحمایتِ (نکرده‌ی) دستگاه محمود از فردوسی تأکید می‌ورزد وحتّا بحث کهنه‌ی انتساب یوسف و زلیخا" به فردوسی‌را به پیش می‌کشد!

طرح دوباره‌ی بحثهایی که در درازنای سده‌ی گذشته از سوی پژوهشگران *شاهنامه* درایران و برون ازآن موضوع بررسی‌بوده و به برآیندهای نسبی‌ی چشمگیری رسیده است، بی‌آن‌که چیزی برآنها افزوده شود یا برداشت و دریافتی تازه درباره‌ی آنها عرصه گردد، کاری است بی حاصل و گونه‌یی نا بهنگامی است در شاهنامه پژوهی.

گاه برداشتهای نویسنده در زمینه‌یی یگانه، در دوجای کتاب ناهمگونی و رودررویی‌ی آشکار دارد. برای‌نمونه، دریک جا می‌نویسد. «منش رستم‌ونیاکان او نمی تواند از سنّتهای زرتشتی جدا باشد و سیستان، زادگاه رستم، بر پایه‌ی پاره یی‌ازسنّتها سرزمین وَرجاوند زرتشتیگری به شمار می‌آید.» (ص ۷۹) وی پاسخی بدین پرسش مهم نمی‌دهدکه‌چرا در هیچ یک از متنهای بازمانده‌ی زرتشتی (اوستایی و پهلوی)- جزچند یادکرد کوتاه- جایی به رستم و خاندان او و زندگی و کُنش پهلوانی‌ی آنان داده نشده است. او در نقطه‌ی مقابل نمونه‌ی بالا، در جای دیگری ازکتاب‌می نویسد: «سرشت آرمانهای جای گرفته در پس منش رستم، غیرزرتشتی می نماید و بنابراین با سنّتهای ملّی‌ی ایران بیگانه است.» (ص ۹۴)

این برداشت، نه تنها با آنچه پیشتر گفته بود، بکلّی ناهمخوان است، بلکه با نقش کلیدی و محوری که نویسنده خود برای رستم قایل است و او را کانون

پیوند پهلوان-شهریار در حماسه‌ی ایران می شناسد و نیز با "فرّه مند" خواندن وی و باور به این همانی‌ی نقش او و ایزد "اپم نپات" در اسطوره های هند و ایرانی درنگاهبانی از "فرّه" (ص ۱۱۶) رو در رو قرار می‌گیرد

پژوهش نویسنده در باره‌ی دو نهاد "رزم" و "بزم"، هرچند که همه‌ی سویه های گوناگون این دو نهاد را در سرتاسر شعر بلند فردوسی باز نمی تاباند (که این خود نیازمند کتابی جداگانه است)، درهمین اندازه‌ی نارسای خود نیز نکته‌ها و دریافتهای سودمندی را عرضه می دارد و بویژه سنجش جزء به جزء همگونی‌ها و ناهمگونی های دو "همتخان" رستم و اسفندیار و کارکردهای ناهمسان دو پهلوان درین "هفتخان"ها تا اندازه‌ی تازگی دارد. این بررسی و سنجش، انگاشت پیش ازین درمیان نهاده‌ی پاره‌یی از پژوهندگان درباره‌ی اینهمانی‌ی دو "همتخان" و برگرفته شدن یکی از دیگری را پشت سر می‌گذارد و نشان می دهد که سرشت دو "هفتخان" همان اندازه تفاوت دارد که تنش و کُنش دو پهلوان به "هفتخان" رونده.[۲] رستم درهنگام چالش با اسفندیار با اشاره‌یی پوشیده و ریشخندآمیز به "هفتخان اسفندیار" و همراهی‌ی سپاهیان با او، از "همتخان" خود بافخر و غرور یاد می‌کند و بر دیگرگونگی‌ی بنیادی‌ی آن با هفتخان شاهزاده‌ی جوان تاکید می ورزد. «مرا یار در هفتخوان (هفتخان) رخش بود / که شمشیر تیزم جهان بخش بود» (ویرایش مسکو، ج ۶، ص ۲۶۱)

سرانجام، نویسنده در سرآیند کتاب بازهم بر پندار خود درباره‌ی پشتوانه‌ی زبانی داشتن *شاهنامه*، که در سراسر این اثر نتوانسته است دلیلی پذیرفتنی برآن به دست دهد، پای می‌فشارد و در پوشش ستایش سرآمدی و نبوغ فردوسی و بی‌همتایی و پایداری‌ی *شاهنامه*، سنّت را ـ که از دیدگاه او چیزی جز همان روایتهای زبانی و سینه به سینه نیست ـ مایه‌ی جان بخشی به کار فردوسی می شمارد و چون نیک بنگریم، منش والا و فرهیختگی‌ی بی همتای استاد توس در آفرینش ساختار ادبی هنری‌ی شگرفی چون *شاهنامه* را نادیده می‌گیرد و کار سترگ اورا تا حدّ میانجیگری و فراهم آوردن و نگاشتن روایتهای زبانی‌ی داستان‌گویان و نقّالان فرود می آورد، که از بینش و نگرش ادب شناختی و پژوهشی سخت به دورست و در برابر همه‌ی دستاوردهای شاهنامه شناسی از آغاز تا امروز قرار می‌گیرد.

تحلیل نمونه های همسان در ساختار واژگانی، برگزیده از *شاهنامه*، در بخش "پیوست" کتاب، واپسین تلاش نویسنده برای اثبات "بدیهه سرایی" و "نقّالی"ی فردوسی است که راهی‌به دهی‌نیست وهیچ دستاورد پذیرفتنی و سودمندی ندارد. درمنظومه‌ی گسترده و عظیمی چون *شاهنامه* با بیش از پنجاه هزار بیت،

نمونه هایِ فراوانِ دیگری ازین دست را نیز می توان یافت که در ساختارِ واژگانی و تعبیرها و قالبهای بیانی اینهمانیِ کامل یا نسبی دارند. چنین کارکردی در عرصه‌ی زبان اثری مانند *شاهنامه* گزیرناپذیرست و هیچ پیوندی با "بدیهه سرایی"ی پنداشته‌ی نویسنده‌ی کتاب و استواربودنِ حماسه‌ی ایران بر پایه‌ی «سنّت و هنجارهایَ زبان گفتاری» و «روایت های سینه به سینه» ندارد.

۳. متن شناسی‌ی نویسنده و گُفتاوَرد از *شاهنامه*

نویسنده رویکردی آگاهانه و انتقادی به متن *شاهنامه* ندارد و کوششی برای گزینش ویراسته‌ترین نگاشت های آن نمی ورزد. وی *شاهنامه*ی ۹ جلدیِ ویراسته‌ی برتلس و نوشین و دیگران (مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۷۱) را پشتوانه‌ی پژوهش خود قرارداده؛ اما همواره بدان وفادار نمانده و درجاهائی بَدَل نگاشتهای بی اعتبار آن راکه برای به کرسی نشاندنِ حرف خود سودمندتر می شناخته، به جای نگاشتهای متن گذاشته و یا نگاشتهای متن را بر اثر بی دقتیِ نگارشی یا چاپی به گونه‌یی نادرست در کتاب آورده است

نویسنده دست یابی یا نزدیک شدن به نگاشتهای متن دستنوشت شاعر را کاریِ ناشدنی و ویرایش متن *شاهنامه* را کوششی بیهوده می داند و همه‌ی دگردیسیهای راه یافته به‌متن حماسه‌ی ایران را برآیند کارکرد سنّتهای زبانیِ پس از فردوسی و نه نتیجه‌ی آشفته کاری ها و نادرست نویسیها و دستبردهای پسین می شمارد او همه‌ی سنجه های زبان شناختی و الگوهای زبان شناسیِ تاریخی و پیوندهای ساختاریِ بخش‌های متن ـ در پهنا و درازای سخن ـ را یکسره نادیده می‌گیرد

با این حال می‌گوید بسیار مهم است که ویرایشی از *شاهنامه* با همه بدل نگاشت‌های آن دردسترس داشته باشیم. اما از یاد می برد که چنین ویرایشی از *شاهنامه* با بَدَل نگاشتهای کهن ترین و رهنمون ترین دستنوشتهای برجامانده‌ی آن، هم اکنون در اختیار پژوهندگان قرار دارد و آن ویرایش جلال خالقی مطلق‌ست که ـ گرچه هنوز کار واپسین نیست و پرسشهایی را برجای می گذارد ـ زمینه‌ی گسترده یی را برای متن شناسیِ *شاهنامه* فراهم کرده است.

درتاریخ نشر کتاب کنونی، چهارجلد از *شاهنامه*، ویراسته‌ی خالقی مطلق منتشر شده بود؛ اما نویسنده در "کتابشناخت" کتاب تنها ازجلد یکم آن نام برده است، بی آن که در متن کتاب هیچ بازبُردی به همان یک جلد هم داده باشد.

از جمله گُفتاوَردهای نابهنجار یا بازنگاشتهای نادرست از متن *شاهنامه* که

در کتاب می بینیم، نمونه هایی را به کوتاهی برمی شمارم:

- در ص ۲۱، دوبیت «شنیدم کسی کش سراوار بود. . . / زبیکو سخن به چه اندرجهان. . .» که نویسنده از ویرایش شل آورده، در هیچ یک از دستنوشت های کهن نیست و مسکو یکمین و خالقی هردو را در شمار افزوده ها گذاشته است.

- در ص ۸۵، «روانش چو پردَخته شد زآفرین . . .» آمده که درکهن ترین و هشت دستنوشت کهن دیگر «زدانش . . .» جایگزین آن ست (خالقی، ج۲، ص ۲۵)

- در ص ۱۲۳، در دو بیت از روایت اسب گرینی ی رستم، می خوانیم . « بدین بر تو خواهی جهان کرد راست». نگاشت کهن ترین و شش دستنوشت کهن دیگر به جای آن «برین بر . . . .» ست. (خالقی، ج ۱، ص ۳۳۶)

گفتنی ست که نویسنده در گزارش انگلیسی، برابر«برین بر . . » را آورده است : [riding] up on him

- در ص ۱۲۴، نویسنده دو بیت « به شب مورچه بر پلاس سیاه . . / به نیروی پیل و به بالاهیون/. . .» را که تنها در سه دستنوشت آمده و کهن ترین و یازده دستنوشت کهن دیگر، آن را ندارند، پایه های بحث خود قرارداده است (خالقی، ج ۱، ص ۳۳۵/ پی نوشت)

- در صص ۱۲۹-۱۳۱، هشت بیت از داستان رستم و سهراب آمده که نویسنده نگاشت های برتر ویرایش خالقی مطلق درآنهارا فروگذاشته است. (بسنجید با خالقی، ج۲، صص ۱۲۲-۱۲۳، بیتهای ۶۲ و ۶۵-۶۸ وصص ۱۲۶-۱۲۷، بیتهای ۱۲۱-۱۲۴)

- ص ۱۳۲، روایت «خواهش رستم از خدا که نیروی نخستین او را بدو باز پس دهد» آمده است که تنها در چند دستنوشت آمده و کهن ترین دستنوشت و دیگر دستنوشتهای کهن و ترجمه‌ی بُنداری آن را ندارند. (خالقی، ج ۲، ص ۱۸۴/ پی نوشت)

- در ص ۱۵۱، «مراگفت بیدادگر شهریار/ یکی جو بودپیش باغ بهار» را می بینیم نویسنده واژه‌ی "خَو" (گیاه خودرو، علف هرز) را که در متن مسکو آمده، فرو گذاشته و "جو" را که تنها در دو دستنوشت آمده، از بَدَل نگاشتها به متن آورده و آن را به stream برگردانده؛ اما weed ه (علف هرز) را کنار آن گذاشته و بَدَل نگاشت خوانده است.

- در ص ۱۷۹، نیم بیت «. . . کرو گشت پیروز به روزگار» را به اشتباه یا براثر درنیافتن معنی، بدین گونه آورده است. اما در مسکو وخالقی هردو «کزو

گشت پیروز و به روزگار» آمده است. نویسنده آوا نوشت "به روزگار" را be ruzegār آورده که نادرست ست و باید باشد beh- rūzegar.

۴. آوا نوشتها

آوانویسیِ واژه هایی از زبان فارسی و دیگر زبانهای جز انگلیسی در این کتاب روشمند و دقیق و درست نیست. نویسنده می‌گوید به جای واکه های کشیده‌ی i و u درهمه جا ī و ū می آورد و دلیلی هم برای این کار نا بهنجار برنمی‌شمارد. واکه‌های دوگانه‌ی فارسی را ey و ou می‌نویسد که برای آوانویسیِ زبان فارسیِ امروز درست‌ست؛ اما برای فارسیِ کهن *شاهنامه*، ay و aw درست‌ست

نمونه هایی از آوانوشتهای نادرستِ آمده در کتاب را در این جا می آورم و آوانوشت درست هریک را در پرانتز:

(haft-khān) haft khwān; (Bābakān) Pápagān; (Kāvūs)Kāus, (be razm)berazm; (be bazm)bebazm (nażr) naṣr; (andar u) andru; (nāma rā) nāmarā; (to rā) torā; (qerṭas rā) qartāsra; (meṣra's)misra's; (ka-z u) ka-zu; (mardi-yo) mardio; (pirūzı-yo) piruziy-o; (be man)beman; (kongre-ye) kongray-e; (wa'l qeṣaṣ) aw'l qısās; (nīru-yo) niruy o; (ma'ākheḏ-e) ma'akhazi; (Ferdowsī-ye sākhtegī) Ferdowsi sākhtagi; (Rażawi) Radavı; (dāstānhā-ye) dāstānhāy-e; (adabīyāt o olūm) adabıyāt o ulum; (nashrīye) Nashriya.

۵. سهوها، نارسایی ها و نادرستی ها

- ص ۱۱: "توران" را سرزمینی اسطورگی خوانده است. اما پژوهشهای دقیق نشان داده است که سرزمین توران، همان فرارود / فرازرود، وَرَز رود / ماوراء النهر بوده است[۳]

- ص ۱۳: شاه هخامنشی را که اسکندر براو چیره شد، « دارای (داریوش) دوم» خوانده است. اما واپسین شاه هخامنشی، "داریوش سوم" نبیره ی "داریوش دوم" بود.[۴] که در *شاهنامه* "دارای داراب" (دارا پسر داراب) خوانده شده است.

ص ۱۴: گفته است که فردوسی به جای "الله" اسلامی، "خدا" آورده است. اما، بر پایه‌ی شمارش وُلف، واژه‌ی "خدا" تنها چهار بار در *شاهنامه* آمده (که یک بار آن‌هم دردستنوشتهای معتبر نیست) و در دیگر کاربُردها که به‌دهها بار می‌رسد، "خداوند" را (که گاه برای شاهان و پهلوانان هم آمده است) می بینیم.

ص ۳۹: از شاهنامه‌پژوهان نامدار ایران، تنها تقی زاده، قزوینی و صفا را نام می برد و نام‌های کسانی چون مینوی، قریب، مسکوب، بهار، سرکاراتی، مختاری، خالقی مطلق، محمدامین ریاحی و دیگران را برنمی شمارد.

-ص ۸۴/س ۳۱ در یادکرد از "خان دوم" از "هفتخان رستم" third به جای second آمده است.

-ص ۸۶. "بهمن" را برادر "اسفندیار" خوانده است اما بهمن پسر اسفندیارست.

-ص ۹۰ درگفتاوردی از دومزیل به آمدن نام افراسیاب در ***اوستای پیشین*** اشاره شده است اما اگر منظور ***اوستای گاهانی*** باشد، نامی از افراسیاب درآن نیامده است

-ص ۹۰ از "کی اپیوه" در شمارشاهان کیانیِ درگیر با افراسیاب یاد کرده است. اما کی اپیوه در ***شاهنامه*** نقشی ندارد

-ص ۹۱ "کاوه" را نیای "کیانیان" خوانده است. این نسبت در ***شاهنامه*** و دیگر سرچشمه های فرهنگ ایران هیچ رهنمودی ندارد

-صص ۱۰۳ و ۱۰۸. تبارنامه‌ی رستم و زال و سام را از راه مادرِ تور به تور و تورانیان پیوسته دانسته است در ***شاهنامه*** تور و سلم پسران فریدون از شهرناز خواهر (یا دختر) جمشید زاده‌شده اند و مقصود نویسنده از تبارنامه‌یی که برای پهلوانان سیستان برمی شمارد روشن نیست.

-ص ۱۰۸ از گرشاسب جدا از سام یاد شده است. اما بر بنیاد داده های متنهای کهن اوستایی و پهلوی و پژوهش های روزگار ما، سام و گرشاسپ و نریمان، نام خاندان و نام و صفت یک تن بوده است و نه نام سه تن

-صص ۱۳۸ و پس‌ازآن. نام پسر زریر راNastur نوشته است که در برخی از دستنوشتهای ***شاهنامه*** آمده. اما پژوهش های دقیق در ریشه شناسیِ این نام نگاشت Bastūr را درست می داند. درمتن ویرایش مسکو هم "بستور" آمده است.

-ص ۱۵۳ "تخت مهی" را به The great thrown برگردانده است. امّا، The thrown of greatness ترجمه‌ی درست آن ست.

-ص ۱۵۸: "هفتخان" را با نگاشت معمول و نادرست "هفت خوان" آورده و با خوان (سفره و خوانچه) و بزم پیوسته دانسته و ارتباط آن با دلاوریهای پهلوانانی چون رستم و اسفندیار را وابسته به نقل شرح آن ماجراها درهنگام بزم شمرده است. امّا این همه خیال پردازی و برداشت ذهنی‌ست و نه یک پژوهش درست و ریشه‌شناختی. بربنیاد کهن ترین دستنوشتهای ***شاهنامه***، نگاشت این

ترکیب "هفتخان"ست به‌معنیِ‌ی هفت پایگاه یا مرحله که پهلوانان بزرگ برای رسیدن به‌مقصودی بزرگ‌می پیمایند و اگر هم، در هنگام نبرد، سخن از دشواریهای "هفتخان"ها و پیکارهای سهمگین پهلوانان به میان می آمده است، خودِ ترکیب "هفت خوان" نبوده و با "خوان" و "بزم" پیوستگی نداشته است.

* * *

درکتابشناخت این دفتر نیز ناروشمندی‌ها و نارساییهای زیر به‌چشم می خورد

- همه‌ی ویرایشهای **شاهنامه** را زیر نام ویراستاران یا مترجمان فهرست کرده اند که درست نیست و بایست نام فردوسی اصل قرار داده می‌شد و نام ویراستاران و گزارندگان فرع برآن می آمد و آن نامها را در جای الفبایی‌ی خود هم می آوردند و به فردوسی باز برد می دادند.

- نامهای پژوهندگان و تاریخ نگاران و مؤلفان‌را فرع بر نامهای ویراستاران آورده اند که نارواست: اسدی طوسی (زیر پاول هُرن)؛ حمزه‌ی اصفهانی (زیر گوتوالد)؛ مسعودی (زیر باربیه دومنار)؛ ابوریحان بیرونی (زیر زاخو)؛ و ثعالبی (زیر زوتنبرگ) آمده است که همه باید برعکس باشد.

- کتاب **مردم و شاهنامه** گردآورده‌ی انجوی شیرازی تنها با شناسنامه‌ی ۱۹۷۵ فهرست شده است که نارساست.

- نام‌کتاب **چهارمقاله** (**مجمع النوادر**) بی‌هیچ یادکردی ازنویسنده‌ی آن در زیر نامهای محمدقزوینی و محمّد معین آمده است که باید زیر نام نویسنده‌ی آن باشد

- در شناساندن کتاب ***زندگینامه‌ی انتقادی‌ی فردوسی***، از ع. شاپور شهبازی، نام ناشر را از قلم انداخته اند.

* * *

با رویکرد به آنچه درین بررسی و نقد گفته شد، بی مناسبت نخواهد بود اگر این گفتار را با بیتی از فردوسی پایان بخشم:

دهن گر بماند زخوردن تُهی   از آن به که ناسار خوانی نهی!

(ویرایش مسکو، ج ۶، ص ۶)

این را هم بگویم که هرگاه پای شکوه و ارج **شاهنامه** و حرمت خداوندگار حماسه درمیان نبود و بیم ذهن آشوبی و گمراهی‌ی پاره یی از کسان نمی رفت، این همه وقت را بر سر این کار نمی گذاشتم و چنین به جزء به جزء آن نمی پرداختم.*

بازبردها و پی نوشت ها:

۱ از جمله کتاب های سودمند و رهنمون دراین راستا ***زندگینامه‌ی انتقادی فردوسی*** نوشته‌ی ع شاپور شهبازی» ست. برای آگاهی از نقد نگارنده براین کتاب ن ک به جلیل دوستخواه، «شاهنامه شناسی گامی در راستای پژوهش فرهیخته» ***ایران شناسی***، سال هشتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۵ کتابشناخت پژوهش شهبازی چنین است

Ferdowsi. *A Critical Biography*, A. Shapur Shahbazi, Harvard University, Center for Middle Eastern Studies & Mazda Publishers, CA., U S A , 1991

کتاب خواندنی و ارزشمند دیک دیویس پژوهنده‌ی انگلیسی با کتابشناخت زیر نیز درین زمره است

Dick Davis, *Epic and Sedition The Case of Ferdowsi's Shahnameh*, The University of Arkansas Press Fayettville, 1992

نگارنده‌ی این گفتار، براین کتاب هم نقدی نوشته که تاکنون در جایی به چاپ نرسیده است

۲ درباره‌ی جدا بودن "هفتخان" های رستم و اسفندیار ن ک به ج ک کویاجی ***پژوهشهایی در شاهنامه***، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۱، ص ۲۱۱ و بهمن سرکاراتی «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای؟» در ***مجموعه سخنرانی های سومین تا ششمین هفته‌ی فردوسی***، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۷، صص ۱۴۵-۱۴۶

۳ برای آشنایی با پاره‌یی از روشنگریها درین زمینه ن ک به ژوزف مارکوارت ، ***وهرود و ارنگ، جستارهایی درجغرافیای اساطیری و تاریخی ایران شرقی***، ترجمهٔ داود منشی زاده، از انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۶۸ و حسین شهیدی مازندرانی (بیژن)، ***راهنمای نقشهٔ جغرافیایی شاهنامهٔ فردوسی***، بنیاد نیشابور و مؤسسهٔ جغرافیایی سحاب، تهران، ۱۳۷۱

۴. درباره‌ی داریوش سوم و رویدادهای زمانه‌ی او و سر انجام جنگ وی با اسکندر ن ک به حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، ***ایران باستان***، کتاب پنجم، سازمان کتاب های جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۲

۵ ای کاش کتاب را پیش از چاپ به دست ویراستاری شاهنامه‌پژوه و شاهنامه‌شناس می‌سپردند که کاری چنین خطیر را سرسری نمی‌گرفت و آنچه‌را اکنون خواننده‌یی چون نگارنده‌ی این‌گفتار، دیرهنگام یادآوری می کند، بهنگام به‌نویسنده گوشزد می‌کرد و کار او- به‌گفته‌ی بیهقی- «از لونی دیگر» می شد

«بهارانه»

مجموعه ای از یادداشت های

صدرالدین الهی

در بارهٔ

نوروز و مراسم و سنّت های ماندگار عید
با صدای نویسنده همراه با نواهای خاطره انگیز موسیقی ایرانی

در دو نوار

محمّد فغفوری*

تاریخ فلسفه اسلامی

Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman eds
History of Islamic Philosophy
Routledge History of World Philosophies Series
London, New York, 1996
Vol. 1, 1169p

درمیان آثار متعددی که طی چند دهه گذشته دربارهٔ تاریخ فلسفه اسلامی به زبان های اروپائی چاپ شده است اثر حاضر از موقعیّت ویژه و ممتاری برخوردار است. این مجموعه از سری آثار تاریخ فلسفه است که از تاریخ انتشار درسال ۱۹۹۳ به عنوان یکی از معتبرترین مآخذ تاریخ فلسفه در غرب شناخته شده است. اثر حاضر متشکل از دو مقدمه، ۱۱ بخش و مجموعاً حاوی ۷۱ مقاله است و به علت وسعت مطالب و تنوّع موضوعات مورد بحث در دو مجلّد انتشار یافته.

جامعیّت کتاب حاضر نه تنها در تنوّع و وسعت مطالب مورد بحث و پوشش جغرافیائی آن بلکه در تنوّع نویسندگان مقالات نیز به نحو احسن منعکس است. نویسندگان شرقی و غربی، مسلمان و غیر مسلمان، و نیز اساتید مسلمان از کشورها و مناطق مختلف دنیای اسلام، آنانی که آموزش سنتّی در فلسفه دیده‌اند تا آنان که در مراکز علمی و دانشگاههای غربی دانش اندوخته اند، گرد هم آمده اند و با شیوه های متفاوت تحقیقی و زمینه های فکری مختلف به مطالعهٔ فلسفه اسلامی درجهان اسلام و نیز در غرب پرداخته اند. برخلاف بیشتر آثاری که در باره فلسفه اسلامی در دست است و عمدةً بر زندگی فلاسفه و افکار آنان اختصاص دارد و نه بر صرف تفکّر فلسفی‌آنان، در اثر حاضر سعی

---

* استاد مدعو در گروه تاریخ دانشگاه جورج واشنگتن و مؤلّف روحانیت شیعه و سیاست در ایران: زندگی نامهٔ آیت الله کاشانی

شده است که تکیه اصلی بر فلسفه اسلامی به مثابه یک سنت فلسفی زنده و پویا قرار گیرد، درعین حال که از پرداختن به زندگی و افکار برجسته ترین نمایندگان آن نیز مضایقه نشده است.

در دو مقدمه جداگانه پروفسور نصر و پروفسور اولیورلیمن تعریفی جامع و دقیق از فلسفه اسلامی ارائه می دهند. این تعاریف که هم از لحاظ علمی دقیق و صحیح و هم به لحاظ تاریخی جامع است متأسفانه از جانب برخی از دانشمندان غربی و نیز عرب زبان نادیده گرفته شده است. بنا به تعریف ویراستاران فلسفه اسلامی را فلسفه عربی نامیدن هم از لحاظ علمی نادرست است و هم از نظر تاریخی. در دورانی که آنرا دورهٔ تاریخ اسلام می نامیم زبان عربی زبان علمی و رسمی (به تعبیر غربیان، Lingua Franca) همهٔ سرزمین های اسلامی بود اما صرفِ نوشتن آثار فلسفی به زبان عربی نه این فلسفه را عربی می کند و نه فلاسفه مسلمان را عرب. واقعیت این است که بسیاری از فلاسفه مسلمان، ایرانی و بعضاً ترک بودند و یا از شبه قاره هند و علاوه بر زبان عربی به زبان های مادری خود نیز آثاری نگاشته اند. از این گذشته، فلسفه اسلامی تنها حاصل تلاش‌های فکری مسلمانان نیست. تعداد قابل توجهی از این متفکران غیرمسلمان بودند و آثار آنان ارتباط چندانی با مذهب، به آن معنی که در غرب از مفهوم مذهب استنباط می شود، ندارد. فلاسفه یهودی و مسیحی نیز درچهارچوب شیوه و سنت فلسفه اسلامی فعالیت قابل توجهی داشته اند و نادیده گرفتن سهم آنان درشکوفائی فلسفه اسلامی، صرفاً به دلیل مسلمان نبودنشان دور از انصاف است.

ویژگی دیگر فلسفه اسلامی از دیدگاه ویراستاران کتاب وسعت دامنه آن است. فلسفه اسلامی تنها به بحث درباره فلسفه به معنی محدود آن نمی پردازد دیگر علوم مانند علم کلام، منطق و فقه یا حقوق نیز نقش به سزائی در رشد و شکوفائی آن داشته اند. دربسیاری موارد تفکیک این علوم از فلسفه بسیار مشکل است زیرا بسیاری از این علوم دربستر فکری فلسفه اسلامی رشد کرده، از آن تأثیر پذیرفته و برآن تأثیرگذاشته اند.

افزون براین، فلسفهٔ اسلامی تنها حاصل تضاد میان علم و ایمان نیست و به همین دلیل هدف آن به ایجاد آشتی میان ایمان و استدلال محدود نمی‌شود هرچند درمطالعات فلسفی در جهان اسلام توجه بسیار به این مسئله معطوف شده خطاست که آن را موضوع محوری فلسفه اسلامی تلقی کرد. اگر چنین طبقه بندی درفلسفه یهود و مسیحی نقش محوری دارد دلیلی نیست که در فلسفه اسلامی نیز چنین باشد. ویراستاران کتاب به این نکته اشراف کامل و

تاکید بسیار دارند و به درستی کم بها دادن به تفکر فلسفی و تنزل آنرا به سطح شعار ساده اندیشی می دانند.

ویژگی مهم دیگری که این مجموعه را برمنابع مشابه برتری می بخشد، و در بیشتر مقالات مخصوصاً درمقالاتی که به ایران و فلاسفه مسلمان ایرانی اختصاص دارد مدنظر قرار گرفته، تداوم مطالعات فلسفی در دنیای اسلام، به ویژه در ایران، قسمتهائی از بین النهرین و نیز در شبه قاره هند است. دراین بخش از دنیای اسلام، علی رغم مخالفت فقها در ادوار مختلف، فلسفه همواره به عنوان یک سنّت فکری زنده و پویا درمجامع علمی و مذهبی مطرح بوده است مطالعات فلسفی درهیچ نقطهٔ دیگری از دنیای اسلام هرگز به مقبولیت و شکوفائی آن درایران نرسید حتی احیای فلسفه در اواخر قرن سیزدهم هجری در برخی از کشورهای عربی و از جمله مصر بار توسط یک متفکّر مسلمان ایرانی، یعنی سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی)، که خود از پیروان مکتب ملاصدرا بود، صورت گرفت هم چنین سنت انتقال سینه به سینه و شفاهی فلسفه اسلامی که در ایران ریشه ای عمیق داشت در دنیای عرب عمق و تداوم نیافت با توجه به این توضیحات ویراستاران، به خوبی روشن می شود که چرا این فلسفه را باید فلسفه اسلامی و نه فلسفه عربی خواند. کما این که آن سوی این استدلال نیز درست است یعنی فلسفه اسلامی را فلسفه ایرانی، ترکی یا هندی نمی توان نامید کاربرد اصطلاح "فلسفه عربی" در برخی از زبان های اروپائی نیز ناشی از بقای چهارچوب اصطلاحات قرون وسطائی است

در مورد محتوای اصلی مجموعهٔ حاضر باید گفت که در ارزیابی چنین اثر جامعی، آن هم در یک نقد کوتاه، به بررسی تک تک مقالات نمی توان پرداخت. به همین جهت بیشتر فصل هایی را بررسی خواهیم کرد که یا بطور مستقیم به سیر فلسفه اسلامی در ایران پرداخته اند و یا به نحوی از انحاء بیشتر به مطالعات فلسفی درایران مربوط اند.

در نخستین مقاله مجلّد اول پروفسور نصر به توضیح معنی و مفهوم فلسفه از دیدگاه متفکران اسلامی از ابو یعقوب کندی تا ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا و دیگر متفکران می پردازد. به گفته ایشان مفهوم حکمت در آثار این فلاسفه با فلسفه یکی است. مراد از حکمت در درجهٔ اول حکمت الهی است. حکیم نه تنها از طریق نظری بلکه با روح و جان و سیر و سلوک به آن نائل می‌شود. در تفکر اسلامی میان علم، ایمان و عمل ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. این ارتباط در زندگی روزمره و نیز درآثار فلاسفه مسلمان به خوبی

منعکس است. درنتیجه متفکرانی چون سهروردی، ابن سینا، ملاصدرا و متفکران معاصر همچون علامه طباطبائی نه تنها نهایت تبحّر را در علوم نظری و استدلالی داشتند بلکه زندگی عملی خود را نیز بر اساس علم و ایمان بنا نهاده بودند. تفاوت عمده میان مفهوم فلسفه در دنیای اسلام با غرب در همین جاست. به اعتقاد سید حسین نصر محدود کردن فلسفه و تنزّل دادن آن به سطح راسیونالیسم و جدائی میان فلسفه و سیر و سلوک معنوی در غرب ایجاب می کند که به تفاوت میان حکمت سهروردی و ملاصدرا و آنچه در غرب به مفهوم فلسفه اطلاق می شود دقت نمود و به آن اشراف کامل داشت.

درمقاله دوّم نیز پروفسور نصر به نکته کلیدی دیگری می‌پردازد وآن تفکیک میان معنا، منشاء و محتوای فلسفه اسلامی از فلسفه یونان است. همانند دیگرعلوم اسلامی منشاء اصلی فلسفه در اسلام قرآن و حدیث و درعالم تشیع علاوه بر آن دو روایات و گفتار امامان شیعه است. مهم ترین مسئله مورد بحث در فلسفه اسلامی مسئله توحید است. آن دسته از فلاسفه عربی که فلسفه اسلامی را ادامه طبیعی فلسفه یونان می دانند اغلب از این واقعیت غافلند که بسیاری از رسالات و آثار فلاسفه مسلمان به تفسیر قرآن و حدیث اختصاص دارد و برخی از مهم ترین آثار فلاسفه ای چون ابن سینا و ملاصدرا تفاسیر قرآنی و حدیث است. هرچند که سیدحسین نصر منکر نفوذ فلسفه یونان برجهان اسلام نیست امّا به درستی معتقداست که برای مسلمانان تصور فلسفه خارج از جهان بینی مأخوذ از قرآن و حدیث میسر نیست

بخش سوم و چهارم مجلّد اول به مطالعه آثار میراث فلسفی یونانی و سریانی و نیز نقش تفکر هندی و ایرانی در گسترش و شکوفائی فلسفه و علوم اسلامی، به‌ویژه علم کلام، فلسفه و علوم طبیعی، اختصاص داده شده است. به گفته نعمان الحق نفوذ افکار مانوی بر متکلمیّن اولیه اسلامی در آثاری چون کتاب *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی و نیز درکتبی چون *الملل والنحل* شهرستانی عمیقاً منعکس است. درآثار اولیّه علم کلام درباره وحی، آفرینش، عدل الهی و صفات خداوند نیز رد پای نفوذ افکار مانوی را به خوبی می توان دنبال نمود. البته تأثیر پذیری علوم اسلامی از میراث علمی متفکران ایرانی تنها به علم کلام محدود نمی شود. ترجمه کتب سانسکریت و پهلوی به عربی و به عنوان مثال آثاری چون *زیج شهریاران* که به دستور شاپور اول ساسانی تدوین شده بود و نیز ترجمه آثار نجومی و ریاضی بطلمیوس توسط ایرانیان درزمان خلافت هارون‌الرشید، به تشویق و حمایت برمکیان، نقش بسیار سهمی در شکوفائی علوم تجربی

درجهان اسلام ایفا نمود. انتقال علوم طبیعی و بویژه طب و داروسازی از شبه قاره هند به عالم اسلام نیز به همت ایرانیان صورت گرفت و بسیاری از این آثار نخست از سانسکریت به پهلوی و سپس به عربی ترجمه شد. نقش دانشگاه جندی شاپور در توسعه علوم پزشکی و بویژه کوشش های خاندان هائی چون خاندان بختیشوع دراین زمینه بسیار سازنده بود. یکی از اعضاء این خاندان به نام ابن جبرئیل از بنیانگذاران نخستین بیمارستان بغداد گردید. هرچند بسیاری ازاین نکات درآثار دیگری به طورکلی مورد بحث قرار گرفته امّا مقاله نعمان الحق به شیوه ای استادانه و با استفاده از منابع متنوع عربی و هندی و فارسی سهم تمدن ایران و هند را در شکوفائی علوم اسلامی برجسته تر کرده است.

یگانه شایگان درمقاله خود انتقال فلسفه یونان را به جهان اسلام بوسیله ساسانیان مورد بررسی قرار داده و بویژه از سهم شاهان ساسانی و نقش آنان در زمینه گسترش افکار فلسفی یونان در ایران و نیز انتقال آن افکار به جهان اسلام یاد می‌کند. نکتهٔ اصلی مقاله او این است که هرچند این سیاست شاهان ساسانی انگیزه سیاسی داشت و به منظور سرکوب و بی اعتبار ساختن افکار مانویان و مزدکیان دنبال می شد امّا علاقه و توجّه خاص شاهان ساسانی به علم و گسترش فعالیت های علمی را نیز از نظر دور نباید داشت.

یکی از نوشته های خواندنی این مجموعه به بررسی افکار مذهبی و فلسفی تشیّع اثناعشری اختصاص دارد و حاوی نظریات و تفکّر غالب درحوزه‌های علمی شیعی است. در این مقاله دکتر عبّاس مهاجرانی به تفصیل به بحث دربارهٔ رابطه میان نبوّت و امامت پرداخته است و به عنوان یک عالم شیعه نشان می‌دهد که امامان شیعه تنها رهبران سیاسی‌امت‌نیستند بلکه درعین حال و مهم تر از آن ادامه دهندگان راه پیامبر اسلام و تنها منبع معتبر تفسیر *قرآن* و شریعت اند. کتاب علامه طباطبائی (ترجمه سید حسین نصر، چاپ ۱۹۷۵) و مجموعهٔ *تشیع: انتظار هزارساله* (نصر، دباشی، نصر، ۱۹۸۲) و به‌ویژه اثر محمدعلی امیر معزی (*The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*, 1994) رابطهٔ تنگاتنگ میان تصوف و تشیع را آشکار ساخته اند. بجا می بود که مهاجرانی نیز با تفصیل بیشتری به این مقوله می‌پرداخت تا روشن شود تلقّی علمای حوزه از این رابطه چگونه است.

تصوف جوهر اسلام و بُعد درونی و باطنی آنست و علی رغم مخالفت برخی از فلاسفه با آن فلسفه اسلامی رابطه تنگاتنگی با تصوف داشته است. به تعبیری بیشتر فلاسفه مسلمان همانند صوفیان نهایتاً درراه نیل به معرفت و حقیقت

قدم برمی داشتند. تصوف اسلامی باوجود اُفت و خیزهای فراوان ناشی از حوادث تاریخی طی قرون و اعصار پیوسته زنده و پویا شیوه های عملی برای نیل به حقیقت پیش پای جویندگان آن قرار داده است. در این سیر فلسفه همواره همسفر عرفان و همپای آن دربازکردن چشم دل سالکان راه حقیقت طی طریق کرده است

درمقدمه ای بر بخش چهارم با عنوان «سنت عرفانی در اسلام» پروفسور سیدحسین نصر به بررسی این پیوند و بویژه سهم عظیم فلاسفه در پُربارکردن میراث عرفانی اسلام و نیز به ذکر برجسته ترین نمایندگان این پیوند پرداخته است. به گفته دکتر نصر نخستین این فلاسفهٔ عارف فارابی است هرچند که در آثار او انعکاس افکارصوفیانه به پایه ابن سینا نمی رسد امّا در *فصوص الحکمه* و نیز در رساله *موسیقی* نشانه های اعتقاد عمیق فارابی به تصوف کاملاً مشهود است ابن سینا نیز که بیشتر به عنوان طبیب و فیلسوف اشتهار دارد عمیقاً به عرفان دلبستگی داشت. نَمَط نهم از *اشارات و تنبیهات* او باعنوان "درمقامات عارفان" یکی از مهم ترین آثار موجود در دفاع ازعرفان است. در سرزمین های غربی امپراطوری اسلامی فیلسوفان عارفی چون ابن حزم، ابن باجّة و ابن طفیل و در قلمرو شرقی این امپراطوری چهره های درخشانی چون شیخ شهاب الدین سهروردی که در او فلسفه عمیقاً باعرفان پیوند یافته، و نیز متفکرانی چون محمّد شهرزوری، قطب الدین شیرازی، ابن ترکه اصفهانی، خواجه نصیر طوسی، افضل الدین کاشانی، جلال الدین دوانی و بعدها میرداماد و ملاصدرا، عبدالرزاق کاشانی و ملامحسن فیض کاشانی نمایندگان برجستهٔ پیوند میان فلسفه و عرفان اند. این ارتباط در قرن حاضر نیز در وجود فلاسفه عارفی چون علامه طباطبائی، سید کاظم عصّار، میرزا مهدی آشتیانی و مهدی الهی قمشه ای و نیز خود سیدحسین نصر به خوبی متبلور است. این روند نه فقط در ایران بلکه در شبه قاره هند، دنیای عرب و امپراطوری عثمانی نیز کاملاً قابل رویت است.

زندگی کوتاه امّا پُربار عین‌القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ هـ.ق) موضوع مقاله‌ای است که توسط دکتر حمید دباشی به این مجموعه ارائه شده است و اطلاعات جدید و جالبی درباره این متفکر شهید به‌دست می دهد. دباشی به درستی معتقد است که برای درک جزئیات ناشناخته زندگی، افکار و به خصوص علل شهادت نابهنگام عین القضاة باید اوضاع سیاسی و فکری زمان وی را شناخت. دربررسی و شناخت این شرایط است که چهره عین القضاة به عنوان یک عنصر مذهبی، معترض، فقیه، فیلسوف و بالاخره صوفی و عارف پدیدار می شود. دباشی به اختصار امّا به دقّت شرایط اجتماعی و سیاسی زمان را تصویرکرده و

تاثیر آن را در سرنوشت عین القضاة نشان داده است. خواندنی تر از این بحث بخشی است که به بررسی آثار و نوشته های شهید همدانی اختصاص دارد. دباشی با حوصله و دقت تمام به معرّفی آثار مهم عین القضاة، به ویژه ***زبدة الحقایق*** که درباره ذات و صفات الهی و ماهیّت نبوت است، ***غایة البحث عن معانی البعث*** که به تحلیل مفهوم نبوّت اختصاص دارد، ***مکتوبات*** و نیز رساله ***تمهیدات*** دربارهٔ عرفان و مسائل عرفانی و بالاخره ***شکوی الغرائب*** که عین القضاة در زندان بغداد در دفاع از خود نوشته، پرداخته و الحق با موشکافی نکات تازه ای از روایای افکار شیخ را روشن کرده است. به گفتهٔ دباشی، از تمام این آثار شیخ آنچه بیش از همه خشم و مخالفت دو کانون قدرت، یعنی دستگاه روحانیت و حکومت، رابرانگیخت رساله ***تمهیدات*** و بویژه تمهید دهم است که با تفسیر آیهٔ «الله نورالسموات والارض، سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵» شروع می شود عین‌القضاة دستگیر و زندانی شد و در محبس بود که رساله ***شکوی الغرائب*** را نوشت. چندی بعد از بغداد به همدان آورده شد و در مقابل همان مدرسه ای که در آن تدریس می کرد به قتل رسید مقالهٔ دباشی طولانی ترین و یکی از بهترین مقالات این مجموعه است. از او دو مقاله دیگر در این مجموعه می خوانیم که یکی دربارهٔ زندگی و افکار خواجه نصیرالدین طوسی و دیگری دربارهٔ میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان است. هردو مقاله مانند مقالهٔ عین القضاة طولانی، جامع و بسیار غنی است امّا متأسفانه به علت محدود بودن این صفحات بررسی آنان میسر نیست. برخلاف نوشته های دیگر دکتر دباشی، نثر این هر سه مقاله بسیار روان و به دور از پیچیدگی های غیر ضروری است.

تقریباً یک نسل بعد از شهید همدانی، متفکر ایرانی دیگری قدم به عرصه حیات فکری و فلسفی دنیای اسلام نهاد که او را با عنوان شیخ اشراق می شناسیم. امّا او نیز همانند عین القضاة نهایتاً قربانی تازگی و اصالت افکار خویش شد جالب است که اتهاماتی که به شیخ شهاب الدین می زدند شبیه همان اتهاماتی بود که عین القضاة را قربانی کرد. او نیز هدف برچسب هائی چون بدعت، کفر و فساد در دین گردید. درمقاله ای که به زندگی و آثار و افکار شیخ شهاب الدین اختصاص دارد دکتر حسین ضیائی به بحث دربارهٔ مکتب اشراق می پردازد و بویژه برخورد شرق شناسان را با مکتب اشراق مورد انتقاد قرار می دهد. به اعتقاد وی اینکه شرق شناسان حکمت اشراق را مکتب جدیدی نمی دانند و آنرا ادامه طبیعی حکمت شرقیه و مشّائی ابن سینا تلقی می کنند درست نیست. به نظر دکتر ضیائی، فلسفهٔ اشراق مکتبی است مستقل و متمایز که سهروردی برای اجتناب از تناقضات منطقی و ماورای

طبیعی فلاسفه مشائی هم‌عصر خود آنرا تدوین نمود. گرچه سهروردی از آثار ابن سینا و شیوه تفکر او آگاه و از وی متأثر بود، امّا تنها با این استدلال نمی‌توان حکمت اشراق و به خصوص منشاء آنرا به ابن سینا نسبت داد، زیرا که سهروردی اصطلاحات، شیوه، و منابع ابن سینا را منشا و اساس کار خود قرار نداده بلکه از منابع دیگری سود جسته است. هرچند نفوذ فکری ابن سینا در تفکر سهروردی کاملاً مشهود است امّا، آن چنانکه دکتر ضیائی نتیجه می گیرد، تدوین حکمت اشراق عمدةً تراوش ذهنی خود اوست.

مقاله دیگر دکتر ضیائی در این مجموعه به سیر تحوّل فلسفه اشراق بعد از وفات سهروردی اختصاص دارد و از مطالعه آن نفوذ شیخ اشراق برمتفکران پس از او به ویژه میرداماد و ملاصدرا کاملاً آشکار می شود شیوه استدلال و نگارش دکترضیائی در این دو مقاله محکم، روان و عالمانه است. از او مقاله دیگری نیز در این مجموعه درباره زندگی و افکار ملاصدرا می خوانیم که هرچند کوتاه ولی بسیار خواندنی است مقالهٔ مفصل تر درباره این حکیم مسلمان را دکتر نصر به این مجموعه اضافه کرده و در آن با تفصیل بیشتری به اجزاء تفکر ملاصدرا به ویژه مفهوم وجود، حرکت جوهریه، خلقت عالم، اتحاد عاقل و معقول و دیگر اصول افکار ملاصدرا پرداخته اند.

دراین مجموعه از دکتر ویلیام چیتیک دو مقاله می‌خوانیم که در آنها به ترسیم چهره شیخ اکبر به عنوان یک فیلسوف پرداخته است. به گفته چیتیک این‌که بتوان ابن‌العربی رافیلسوف خواند یا خیر دقیقاً به تعریف مفهوم فلسفه بستگی دارد. اگر ازفلسفه مراد مکتب فلسفی خاصّی باشد در آن صورت نمی توان شیخ اکبر را فیلسوف دانست، امّا اگر مراد معنی وسیع و عقلی فلسفه باشد در آن صورت ابن العربی فیلسوفی کامل است. با این تعریف نویسنده به بررسی نظریات فلسفی شیخ محی الدین می پردازد و نتیجه می گیرد که بنیاد تفکر فلسفی ابن العربی‌را باید نه درسنت فلسفی یونان، بلکه درکشف و شهود جستجو نمود. چیتیک سه زمینه اساسی میراث ابن عربی یعنی نظریه وحدت وجود، عالم خیال و بالاخره انسان کامل را نیز به اختصار برمی رسد.

مقاله دوم چیتیک به میراث شیخ اکبر اختصاص دارد که توسط شاگردان او و بطور عمده صدرالدین قونوی، عفیف الدین تلسمانی، سعدالدین فرغانی و فخرالدین عراقی تدوین گردید یا ادامه یافت. این متفکران بویژه نقش مهمی در معرفی آثار و افکار ابن العربی به دنیای فارسی زبان آن روز ایفا کردند. از شخصیت های علمی دیگری که دراین زمینه فعالیت داشتند، دکتر چیتیک از

سعدالدین حمویه، عزیزالدین نسفی، اوحدالدین بیلانی شیرازی، شیخ محبّ الله مبارز و عبدالرزاق کاشانی نام می برد با فعالیت های اینان و تفاسیری که برآثار شیخ اکبر بویژه بر *فصوص الحکم* نگاشتند ابن العربی به قلمرو شرقی امپراطوری اسلامی و نیز به شبه قاره هند معرفی شد. در نتیجه کمتر متفکری را در این قلمرو بعد از صدرالدین قونوی می توان یافت که به نحوی از انحاء از افکار شیخ اکبر متأثر نشده باشد. با این حال چیتیک هشدار می دهد که در اطلاق عنوان "مکتب" به میراث ابن العربی باید دقت واحتیاط به خرج داد زیرا وی طریقت یا مذهب خاصی تأسیس نکرد، تشکیلات صوفیانه نداشت و هیچ یک از طُرُق مهم تصوف از او به عنوان شیخ خود یاد نمی‌کند. آنچه به عنوان "مکتب" ابن العربی شهرت یافته در واقع پرورده شاگردان شیخ است که بعد از وفات او مدون گردید.

از مقالات دیگر مجلّد اول که به بررسی میراث ایران در فلسفه اسلامی پرداخته است می توان به مقاله ای از رحیم الدین کمال و سلیم کمال، و نیز مقاله ای به قلم یحیی کوپر (Yahya Cooper) درباره سیر فلسفه اسلامی، درفاصله ۳۰۰ ساله بعد از فوت خواجه نصیرطوسی (۶۷۲ هـ/۱۳۷۴م) تا دوران تأسیس حکومت صفوی و آغازمکتب اصفهان، اشاره کرد بخش ششم و پایانی این مجلد به سنت فلسفه یهود در قلمرو اسلامی اختصاص دارد و منعکس کننده فعل و انفعالات فکری میان فلسفه یهود و اسلامی است. این بحث نه فقط از لحاظ تاریخ تفکر مذاهب اهمیت دارد بلکه از زاویهٔ مطالعات تطبیقی نیز بسیار جالب است. از مقالات خواندنی و مهم این قسمت مقالهٔ پل فنتون (Paul Fenton) باعنوان «تصوف و یهودیّت» است.

مجلّد دوم تاریخ فلسفه اسلامی شامل ۵ بخش و ۲۵ مقاله است. مطالب مورد بحث در این مجلد نیز، همچون مجلّد اول بسیار گسترده است و از ماوراءالطبیعه تا منطق، از فلسفه سیاسی و ادبیات تا تصوّف و اخلاق را در برمی گیرد. از بحث های نظری جالب این مجلد مقاله هانس دیبر (Hans Daiber) درباره فلسفه سیاسی است. مقالات دیگر به سیر فلسفه اسلامی از دنیای عرب تا ایران و از هند و ترکیه تا روسیه و آسیای میانه و جنوب شرقی اختصاص دارد و معرّف روح جهانی تفکر اسلامی بویژه در قالب عرفان و فلسفه است.

هانس دیبر در مقالهٔ خود به بررسی مسئله مشروعیت رهبری در اسلام می‌پردازد به گفته وی فلسفه سیاسی در اسلام با پیغمبر‌ؐ آغاز شد که علاوه برمقام نبوّت مقام رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشت. مشروعیت

مقام رهبری پیامبر البته ناشی از مقام او به عنوان رسول خدا وحامل وحی الهی است و بی‌نیاز از تائید امت. اما منازعه بر سرجانشینی پیامبر درحقیقت نقطهٔ شروع فلسفهٔ مدوّن سیاسی دردنیای اسلام است. درمیان نخستین نظریه‌پردازان فلسفه سیاسی اسلامی، دیبر از متفکر معروف ایرانی ابن مقفّع نام می برد که با الهام از عقاید ایران قبل از اسلام و نیز میراث فکری شبه قاره هند با خلق آثاری چون کتاب *ادب الکبیر* و *رساله فی الشهاده* و نیز ترجمه *کلیله و دمنه* به زبان فارسی راهگشای تفکر سیاسی درجهان اسلام گردید. هرچند ترجمه آثار یونانی به عربی نقش مهمّی در شکل دادن به تفکر سیاسی و اخلاق درجهان اسلام ایفاء نمود اما به نظر می رسد که دیبر بیش از حد لازم به نفوذ میراث یونان در این زمینه بها داده است. چه، متفکرین اسلامی با اشراف و بهره گیری از تفکر یونانی اما اساساً با تکیه بر تفکر اسلامی از همان قرن اول هجری بحث و اندیشه درباره سیاست و رهبری را آغاز کرده بودند. می توان استدلال کرد که بحث درباره امامت توسط شیعیان و معتزله از قرن دوم هجری و بالاخره اشاعره از قرن چهارم به بعد نقش مهم‌تری از تفکر یونانی در تعریف و تبیین مقام رهبری و مسئله مشروعیت آن، امام و وظایف و مسئولیت های وی درجامعه اسلامی ایفا نمود. این روند را نه الزاماً و تنها نتیجه نفوذ تفکر یونان، بلکه باید درعین حال ناشی از نیازهای جامعه اسلامی برای یافتن پاسخ مناسب اسلامی به مسائلی چون قدرت، مشروعیت و رهبری دانست.

از بخش های جالب مقاله دیبر بررسی تقسیمات طبقاتی جامعه از دیدگاه متفکرین اسلامی است. به گفته وی ابوحاتم رازی جامعه را به "عالمان" و "متعلمان"، و درنتیجه به رهبران و پیروان تقسیم بندی می کند. بنا به تفاوت ظرفیت شعور و علم در میان افراد جامعه، هرجامعه ای نیاز به رهبری دارد و افراد جامعه ملزم به اطاعت از رهبرند. پیامبر(ص) رهبر عالی جامعه اسلامی است اما در غیاب وی جامعه باید ازعالمان دین که مجری اوامر او هستند اطاعت کند. هرکس از اطاعت اوامر پیامبر سرباز زند جاهل است. جاهلان تشنه قدرت و تنعمات دنیوی اند، دنیا را بر دین ترجیح می دهند و این تمایلات منشاء جنگ است.

اخوان‌الصفا نیز براساس همین معیار جامعه را به "خواص" و "عوام" و طبقه بنیابین این دو، یعنی "متوسطون" تقسیم می کنند. اما از آنجا که عقل و شعور ابناء بشر همه یکسان نیست اخوان الصفا ۷ طبقه اجتماعی را براساس نوع فعالیت اقتصادی نیز مشخص ساخته اند. این طبقات عبارتند از صنعتگران، تجاّر، مهندسان، حاکمان، خدمتکاران، بیکاران و بالاخره عالمان دین. پس از

ذکر جزئیات این طبقه بندی و نیز بررسی نظریات متفکرانی چون ابن مسکویه، ابن طفیل، ابن رشد و ابن سینا و بالاخره ابن خلدون، دبیر چنین نتیجه می‌گیرد که مهم‌ترین ویژگی فلسفه سیاسی اسلامی عام و جهان شمول بودن آن است. به این معنی که پیام پیامبرکه فلسفه ای برای سعادت جامعه انسانی و اصلاح بشر است، در قالب قوانین سیاسی قادر است به حل و فصل امور و مصالح دنیوی جوامع انسانی، و در قالب معنوی و مذهبی به مصالح آخرت آنان بپردازد. صحنه عمل اجتماعی هماهنگی میان این دو وجه را میسر می سازد این مقاله با بهره‌گیری ازمنابع فارسی یا غیر عربی و به‌ویژه آثار متفکران ایرانی همچون خواجه نصیرطوسی ونظام الملک که هم نظریه پرداز بودند و هم در عرصهٔ سیاست فعّال می توانست بسیار غنی تر از این که هست باشد.

بخش سوم مجلد دوّم حاوی مقالاتی است دربارهٔ سیر تمدن و فلسفه اسلامی در عصرحاضر. حافظ غفارخان درمقالهٔ خود نشان می‌دهد که با وجود قدرت و نفوذ عمیق مذاهب بودائی و هندو در شبه قاره هند، تمدن اسلامی به علت محتوای غنی آن به آسانی موفق به رویاروئی با آن دو تمدّن بزرگ شد و توانست جای خود را دراین شبه قاره باز کند. رویاروئی تمدن و معارف اسلامی با عقاید و مذاهب محلّی هند موجب پیدایش مکتب فلسفی‌ـمذهبی معتبری گردید که می توان آنرا مکتب اسلامی هند خواند. بسیاری از پیشگامان این مکتب، از جمله میر فتحعلی شیرازی که به امر اکبر شاه مأمور اصلاحات علمی و آموزشی درهند شد و خدمات ذیقیمتی در این زمینه نمود، ایرانی بودند وی بسیاری از آثار متفکرین ایرانی را به‌مدارس جدید هند معرفی نمود. به نظر غفارخان نموّ و گسترش تمدن و تفکر اسلامی‌درهند را باید در چهار عامل عمده جستجو کرد. نخست سیر تدریجی و آرام راه یابی اسلام به این منطقه است. دو دیگر، انتقال معارف اسلامی از طریق ایران و به وسیله متفکران ایرانی است. عامل سوّم سهم مشترک علما و عرفا درانتقال وتحکیم فلسفه و عرفان اسلامی در شبه قاره است. و بالاخره عامل چهارم نقش حکومت مغولان هند درحمایت از علماء و فلاسفه است که به ظهورعرفا ومتفکرانی چون‌شیخ احمد سرهندی، ملا عبدالحکیم سیالکوتی، میرزا محمدتقی هروی، و بالاخره شاه نعمت الله ولی انجامید

مقاله محمّد آیدین درباره سیر علوم و فلسفه اسلامی در امپراطوری عثمانی و ترکیه نوین متأسفانه بسیار کوتاه است و عمدةً به فعالیت هائی اختصاص دارد که از زمان سلطان محمد فاتح توسط فیلسوفانی چون مصلح الدین خوجازاده (حاجی زاده) و دانشمند ایرانی علاء الدین علی طوسی در زمینه بررسی و نقد

آثار امام محمد غزالی بویژه *تهافت الفلاسفه* انجام یافته است. متأسفانه نویسنده یکباره از قرن پانزدهم میلادی به قرن بیستم می رسد. جا داشت که در این مقاله جای بیشتری به‌بررسی سیر فلسفه و عرفان درقلمرو مهمی چون امپراطوری عثمانی‌اختصاص می‌یافت. چه، منطقه آناطولی، دردورانی که بیشتر سرزمین‌های اسلامی قلمرو تاخت و تاز مغولان و تیموریان شده بود، و به‌ویژه پس از سقوط بغداد در ۱۲۵۸ میلادی، به‌شکرانه امنیتی که نخست توسط سلاجقه روم و سپس آل‌عثمان برآن حکمفرما بود، نقش بسیار مهمی در حفظ میراث علمی اسلام بویژه در زمینه فقهٰ و حقوق ایفاء کرد. آثار حقوقی و بخصوص فتاوی فقها و حقوقدانانی چون ابوالسعود، جلال الدین علی افندی، رسالاتی چون *عقیدة الصوفیه* اثر سعدالدین مستقیم زاده، *رساله فی التصوف* نوشته نیازی، *منهاج الفقرا* اثر اسماعیل الانقروی، بالاخره رساله طریقت نامه نوشته علی کستمانلی و آثار متعدد دیگر مهم تر از آنند که در چنین تحقیقی بتوان از آنان غفلت نمود

در آسیای جنوب شرقی برخلاف ایران و مصر تفکّر فلسفی به معنی خاص کلمه گسترش نیافت. در این منطقه و بویژه در مالزی اسلام بطور عمده از طریق تصوّف راه پیدا کرد و آثار صوفیانه به آنجا بیشتر از طریق ترجمه رسید زیلان موریس از کتاب *تاج السلاطین، شرح عقاید النسفیه* اثر سعدالدین تفتازانی و آثاری‌چند از امام محمد غزالی نام می برد. به نظر موریس دلایل عدم گسترش فلسفه در مالزیا را باید درموقعیت ویژه این منطقه، طبیعت مردم آن و نیز درنوع تماس و روابط آن با دیگر کشورهای اسلامی و نیز با شبه قاره هند جستجو کرد.

در روسیه تا قبل از انقلاب اکتبر مطالعات مربوط به اسلام بیشتر در چهارچوب زبانشناسی، ادبیات، و گاه تاریخ صورت می گرفت و توجه چندانی به فلسفه نمی شد. بعد از انقلاب نیز به علت ماهیت ایدئولوژیک نظام جدید به فلسفه به صورت تضاد میان ماتریالیسم (ماده گرائی) و ایده آلیسم (آرمان گرائی) نگریسته میشد و به همین دلیل اعتباری حتی کمتر از گذشته داشت. با این وجود، به‌اعتقاد الکساندر کنیش (Alexander Knysh) آثار معدودی که درباره متفکرین مسلمانی چون‌فارابی، ابن سینا و ابوریحان بیرونی به‌وسیله استادان روسی‌مانند آرتور ساکادیف، گرگوریان و چند تن دیگر انتشار یافته ابعاد تازه‌ای از زندگی و افکار این فلاسفه مسلمان را ارائه می دهد. شاید در آینده آثار با ارزشی از این منطقه مخصوصاً از جمهوری های مسلمان به دنیای فلسفه ارائه شود، به‌ویژه اگر جستجو برای یافتن نسخ خطی ادامه یابد و به پیدا شدن آثار کمیاب و احتمالاً گمشده نیز بیانجامد.

در ایران مطالعات فلسفی پس از دوّمین دوران شکوفائی‌اش در عصر صفویه، در طول سلطنت زندیه و افشاریه دچار رکود گردید. امّا درعصر قاجار چهره‌های برجسته ای چون حاج ملاّ هادی سبزواری، ملاّعلی نوری، ملاّ اسمعیل خواجوئی، ملاّ علی زنوزی، میرزا طاهر تنکابنی، حاج میرزا حسن جلوه و میرزا مهدی آشتیانی به احیاء مطالعات فلسفی در ایران پرداختند و با آغاز قرن ۱۴هـ/۲۰ میلادی به تدریج تهران جای اصفهان را به عنوان مرکز عمده مطالعه فلسفه گرفت. مقاله دکتر مهدی امین رضوی به مطالعه تحولات و سیر فلسفه در ایران طی دو قرن اخیر اختصاص دارد. در این مقاله با آثار و افکار فلاسفه ایرانی که به‌ویژه در میان دیگر روشنفکران ایرانی کمتر شناخته شده اند، بیشتر آشنا می‌شویم. امین‌رضوی از مرحوم سید محمد کاظم عصّار، جلال الدین آشتیانی و علامه محمّدحسین طباطبائی به عنوان برجسته ترین نمایندگان این نسل از فلاسفه مسلمان ایرانی یاد می کند. اهمیّت فعالیت ها و میراث علمی این گروه از فلاسفه ایرانی، علاوه برآثار مکتوبشان، در تربیت شاگردان برجسته ای است که تداوم مطالعات فلسفی را در ایران تا به امروز تضمین نموده اند. بارزترین ویژگی این شاگردان که امروزخود ازپیشگامان احیاء و ترویج فلسفه اسلامی ایران در سطح جهانی شده اند تسلط آنان هم بر فلسفه اسلامی و هم برفلسفه و تفکّر غرب است. درصدر آنان سید حسین نصر قرار دارد که در وجودش شرق و غرب به هم می پیوندند. اوسازنده ترین نقش را در احیاء و نیز شناساندن میراث فرهنگی و اسلامی ایران ایفاء کرده، پاسخ فلسفی و عملی به نیازهای امروزی جامعه بشری را از دیدگاه اسلامی ارائه داده و در همان حال از راه تأسیس مراکز تحقیقی در سراسر دنیا به معرفی و تحکیم پیوندهای میان تفکر شرق و غرب کوشیده است. مقاله امین رضوی هرچند بطور خلاصه، خدمات این نسل از متفکران ایرانی را برجسته می کند ونشان می‌دهد که تفکر فلسفی اسلامی در بستر تاریخی دو قرن اخیر در ایران چه ویژگی هایی داشته است.

هرچند ویراستاران این مجموعه به فروتنی می گویند که اثر مزبور کامل نیست، با این حال باید آن را کاملترین و جامع ترین مجموعه ای دانست که تاکنون در زمینه فلسفه اسلامی به زبان انگلیسی به چاپ رسیده است. اهمیت خاص‌این‌مجموعه مرهون چند عامل است. نخست آنْ که دربسیاری از نوشته‌های آن نظریات‌جدیدی در مورد مسائل مورد بحث ارائه شده است (به خصوص در مقالات پروفسور نصر، دباشی، ضیائی و امین رضوی). برخلاف بیشتر آثار موجود دربارهٔ فلسفه اسلامی و به عنوان مثال دو کتاب مهم ماجد فخری که

براساس منابع عربی قرار دارد، نویسندگان مقالات این مجموعه علاوه بر منابع عربی، از منابع فارسی، ترکی، اردو و نیز زبان های اروپائی استفاده کرده اند. افزون بر این، برخلاف بیشتر آثار مشابه که خود را عمدتاً به بررسی فلسفه نظری و اخلاق محدود کرده اند، مقالات این کتاب به اخلاق عملی، فقه، حقوق، ادبیات و عرفان و نیز ارتباط تنگاتنگ آنان با فلسفه نیز پرداخته اند و هریک از این مقولات را درچهارچوب خاص جغرافیائی، تاریخی و فرهنگی مورد مطالعه قرار داده اند. دستاورد مهم دیگر این مجموعه علاوه بر نشان دادن وسعت دامنه جغرافیائی تفکر اسلامی، این است که با تاکید بر تداوم فلسفه و مطالعات فلسفی در جهان اسلام از آغاز تا به امروز به این نظریه غالب که مرگ ابن رشد را پایان فلسفه اسلامی می انگارد قلم بطلان کشیده. شاید مهم ترین ویژگی این مجموعه این است که بیشتر نویسندگان مقالات نه از بیرون و با دیدگاه غربی، بلکه از درون دنیای اسلام و با دیدگاه اسلامی به مسائل مورد بحث خود پرداخته اند و در نتیجه تصویری که از هر موضوع فلسفی ارائه شده تصویری درونی است

البته مانند بیشتر آثاری که از مجموعهٔ مقالات تشکیل می شود، نوشته ها و فصول مختلف این کتاب نیز همه یک دست و از نظر ارزش علمی و عمق تحقیق در یک سطح نیستند. این اختلاف تنها منعکس کننده سوابق و تجربیات علمی نویسندگان مقالات است که در سطوح مختلف علمی و سنّی قرار دارند. شاید خلاصه کردن بیش از حد بعضی از مقاله ها به کیفیت آنان لطمه زده باشد. امّا دقت و مهارت ویراستاران در ترتیب موضوعات، بهم بافتن بحث ها و موضوعات مختلف و یک دست کردن مقالات تا حد ممکن، در خور ستایش است به سخن دیگر، این مجموعه بسیاری از کاستی های موجود در منابع دیگر از این نوع را جبران می کند و همانند بسیاری دیگر از آثار پروفسور نصر راهگشای تحقیقات بیشتری در آینده خواهد بود. چه در این اثر نه تنها جهانی بودن میراث تفکر اسلامی بنحو بارزی برجسته شده بلکه درعین حال بر لزوم تحقیق و ادامه مطالعات فلسفی، به خصوص دردوران هایی چون قرن هفتم تا سیزدهم هجری در ایران، امپراطوری عثمانی و شبه قاره هند تاکید شده و نیز ضرورت بررسی ابعاد ناشناخته ای از فلسفه اسلامی از قبیل فلسفه هنر، فلسفه معماری، موسیقی و تاریخ بیش از پیش روشن گردیده است. دور نیست که این مجموعه جای خود را به عنوان مرجعی معتبر در میان آثاری که طی چند دهه گذشته درباره فلسفه و تفکر اسلامی به چاپ رسیده باز نماید.

مازیار بهروز*

ایران و دنیای اسلام

Nikki R. Keddie
Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution
New York, New York University Press, 1995
303 p

تاریخ مردم ایران به عنوان کشوری با قدمت تاریخی و واقع شده در یکی ازمناطق مهم جهان همواره مورد توجه دانش پژوهان آمریکا بوده است . یک دلیل این توجه می تواند قدمت و تداوم ایران به عنوان یک موجودیت جغرافیایی و فرهنگی باشد. بی شک دلیل دیگر این توجه موقعیت سوق جیشی این کشور درخاور میانه است. مهم ترین دلیل، اما، شاید این واقعیت باشد که مردم ایران در قرن حاضر دست به دو انقلاب فراگیر و چندین جنبش مردمی بزرگ زده اند. این واقعیت که دو انقلاب ایران در قرن بیستم دارای دو برنامهٔ اجتماعی متفاوت بوده اند فقط براهمیت آنان افزوده و نیاز به بررسی آنان را دو چندان نموده است. افزون براین، جنبش اسلامی درخاورمیانه (آنچه جراید غرب آن را بنیادگرایی اسلامی می خوانند و شاید نام صحیح تر آن اسلام سیاسی باشد) پس از جنگ جهانی دوم تا حدود زیادی نیروی محرکه، و شاید بخشی از هویت بازیافتهٔ خود، را مدیون انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ در ایران است. عوامل بالا مکان ویژه ای برای ایران در جهان اسلام فراهم آورده است. به همین دلیل دو دهۀ گذشته شاهد انتشار شماری بسیار مقاله و کتاب پیرامون تاریخ، سیاست، فرهنگ، ادب و مردم شناسی مردم ایران بوده است.

---

* استاد مدعو در بخش گروه تاریخ دانشگاه کالیفرنیا در برکلی.

کتاب مورد نقد به نگارش یکی از شناخته شده ترین ایرانشناسان آمریکا است و مجموعه ای است از نوشته های خانم نیکی آر. کِدی پیرامون جنبه‌های مختلف تاریخ جدید ایران و مقایسه‌ی آن با جهان اسلام. این کتاب، که به دانشجویان مولف در رشته دکتری تاریخ تقدیم شده، حاوی یک مقدمه و پانزده بخش است.

بخش اول کتاب نگاهی کلی دارد به مقولهٔ پیش بینی انقلاب به شکل عام و احتمال پیش بینی انقلاب ایران بطور خاص. در اینجا نگارنده با استفاده از نظریهٔ شوریدگی (Chaos Theory) که در علوم دقیقه کاربُردهایی دارد، می‌کوشد به بحث در بارهٔ امکان پیش بینی انقلاب به طور عام دامن زند(ص ۱۶) بنابراین نظریه، رویدادهای کوچک، و در نگاه اول شاید ناچیز، می تواند در روند تحول باعث تغییراتی عظیم شوند. ولی تحولات عظیم را نمی توان با شناخت اتفاقات کوچک و ناچیز از قبل تشخیص داد. طرفداران نظریه شوریدگی با استفاده از مثال بال زدن پروانه در یک نقطه و امکان ایجاد طوفان در نقطه‌ای دیگر نتیجه گیری می کنند که به عنوان مثال نمی توان وضع هوا را در دوره ای دراز پیش بینی کرد (ص ۱۶). نگارنده کتاب با استفاده از این نظریه نتیجه گیری می کند که انقلاب ایران را نمی شد به طور مشخص پیش بینی کرد ولی می توان به‌علل آن، ازجمله برخی از سیاست های محمدرضاشاه، پی برد. نکته جالب دیگری که نویسنده در این فصل آورده دیدگاهی فلسفی در بارهٔ وقوع رُخدادهای تاریخی است. به نظر وی رخدادهای تاریخی فقط به همان شکلی که اتفاق افتاده اند می توانستند اتفاق بیفتند و نه به شکل دیگری.

بخش دیگری از این مجموعه که پُر اهمیت جلوه می کند دربارهٔ دلایل انقلابی بودن جامعه ایران است. نگارنده معتقد است که شکل گیری دو انقلاب توده‌ای و چند جنبش مردمی، از جمله نهضت ملی کردن نفت، در ایران قرن بیستم ایران را، در مقایسه با سایر جوامع خاورمیانه و مسلمان، در وضعیت ویژه و متفاوتی قرار می‌دهد. این تفاوت را میان ایران و بسیاری از کشورهای جهان سوم نیز می توان مشاهده کرد (صص ۶۱-۶۰). با بررسی و یافتن علل انقلابی بودن ایران نه تنها می توان جامعهٔ ایران را در مقایسه با دیگر جوامع خاورمیانه بهتر شناخت، بلکه می توان ساختارهای درونی حرکت های انقلابی در ایران را مشخص نمود. این سهم شاید بتواند در طرح کلی خطوط تحول جامعهٔ ایران در قرن آینده راهگشا باشد.

تحلیل نگارنده از دلایل انقلابی بودن ایران شامل بخشی مفصل است و

بررسی مفصل آن از خوصلهٔ این بررسی بیرون. اما دوعامل در تحلیل نگارنده بسیار مهم جلوه می کند. اول عامل فرهنگی است که به نظر او ویژگی های ایرانیان می نماید. نگارنده می نویسد که پرداختن به این عامل بسیار مشکل است هم از نظر مشخص کردن مقولهٔ عامل فرهنگی و هم اثبات ادعا. به نظر او، فرهنگ ایرانی دارای چند ویژگی است از جمله دیدگاه دوگانه به جهان کِدی این دیدگاه را دیدگاه نیکی-بدی، یا خیر-شر، نام می نهد و ریشهٔ آن را در گذشتهٔ زردشتی و مانوی ایران می داند که به دوران اسلام و زمان حاضر نیز کشانده شده است. این دیدگاه دوگانهٔ فرهنگی جهان را به دو بخش نیک و بد تقسیم می کند. براساس این تقسیم بندی است که سیاست‌ها و رفتارهای جامعه تنظیم می شود (ص ۶۳). به سخن دیگر، به نظر نگارنده گرایش فرهنگی ایرانیان به تقسیم واقعیات به سیاه و سپید خود عاملی است که در صورت به وجود آمدن شرایط عینی انقلاب، حاملین دیدگاه را زودتر به عمل انقلابی می کشاند.

عامل دوم روحانیت شیعه، رابطه‌ی آن با بازار و بالاخره نقش تجار بازار درایران است. کِدی معتقد است که طبقه بازاری و قشر روحانیت در همهٔ جنبش های اخیر ایران، از نهضت تنباکو تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷، نقش داشته‌اند. در شناخت این عامل وی، در چند فصل، نخست‌به نقش خاص روحانیت شیعه در ایران اشاره می کند. روحانیت شیعه، برخلاف روحانیت اهل تسنّن، استقلال خود را در طول تاریخ در برابر دولت حفظ کرده است. با حفظ این استقلال و ایجاد رابطهٔ نزدیک با تجّار بازار، روحانیت شیعه توانسته است به شکل تعیین کننده ای در امور سیاسی دخالت کند. از طرف دیگر، این فرض که تجار مسلمان در ایران از لحاظ اقتصادی دارای رشد بیشتر و از لحاظ اجتماعی مستقل از دولت و در ارتباط نزدیک با علمای شیعه بوده اند درست به نظر می آید (ص ۶۷). بنابراین، با شناخت روند تحول بازار، به عنوان قطب اقتصادی تحولات اخیر ایران، و روند تحول علمای شیعه، به عنوان بخشی از قطب سیاسی تحولات اخیر ایران، می توان به بخشی از عوامل انقلابی بودن ایران پی برد.

خواننده ممکن است بخش هایی از کتاب حاضر را تکراری بداند. امّا این ضعف از ارزش مجموعه نمی کاهد زیرا بی شک ارمغانی لازم و مفید به علاقمندان و پژوهشگران تاریخ جدید ایران است.

عطا آیتی*

خمسه نظامی

Francis Richard
Les cinq poemes de Nezami, chef- d' oeuvre persane du XVIIe siecle
Preface de Jean Favier
Editions Anthese, 1995

کتابخانه ملّی فرانسه، باکمک مالی اتحادیه اروپا، ازسال ۱۹۸۵میلادی هرسال یک نسخه خطی مصور به بازار کتاب عرضه می کند. برای سال ۱۹۹۵ این کتابخانه نسخهٔ خطی و مصوّر بسیار زیبایی از **خمسهٔ نظامی** را انتخاب و منتشر کرده است. این اثر در دورهٔ صفویه به خط عبدالله جبّار اصفهانی خوشنویسی شده و مزّین به ۳۴ تصویر نفیس است. فرانسیس ریشار، کتابدار کتابخانه ملّی فرانسه و مسئول نسخه های خطی خاورمیانه که دفتر پنجم **خمسهٔ نظامی** را به فرانسه برگردانده براین باور است که این اثر را باید یکی از بهترین نسخه های خطی موجود درکتابخانه ملّی فرانسه به شمار آورد.

مترجم ابتدا ضمن شرح اوضاع سیاسی، هنری و ادبی ایران در عهد سلطنت شاه عباس کبیر به معرفی نظامی گنجوی و جایگاه رفیع **خمسهٔ نظامی** در ادبیات کلاسیک ایران می پردازد و آنگاه در بارهٔ هریک از دفترهای پنجگانهٔ این شاهکار به اجمال سخن می گوید: «مخزن الاسرار» که حاوی پند و اندرز برای شاهان است؛ دیوان عاشقانهٔ زیبا و ظریف «خسرو و شیرین»؛ دیوان جهان شمول «لیلی و مجنون»؛ دیوان «هفت پیکر» که شاهکار نظامی و یکی از دشوارترین متون ادب فارسی است؛ و سرانجام «اسکندرنامه» که منشائی یونانی دارد.

---

* دانشجوی دورهٔ دکترای جامعه شناسی در فرانسه. برخی از داده های این نوشته بر اساس یک گفتگوی کوتاه با مترجم کتاب است.

در پایان مقدمه، مترجم به تاریخچهٔ نسخهٔ خطی می پردازد و می گوید که این نسخه در سال های ۲۵-۱۶۲۰ میلادی نوشته شده و در کتابخانه ملّی فرانسه در اندازه بزرگ به شماره ۱۰۲۹ ثبت گردیده است. کاغذ مورد استفاده در این نسخه، همانند کاغذهای مورد استفاده در قرون ۱۶ و ۱۷ در ایران، از هند وارد می شده است. هرصفحه شامل چهار ستون، ۲۰ خط و دارای ۸۰ مصرع است و عنوان در کادری کوچک با زمینهٔ زرین نوشته شده. خوش‌نویسی (خطاطی) متن به سبک نستعلیق و یک درمیان سفید، آبی، قرمز، بنفش و سبز است سرلوحه مذهّب شده در آغاز هر دفتر یادآور سبک خراسان قرن ۱۶ میلادی است و احتمالاً توسط یک تذهیب کار اصفهانی انجام گرفته.

خطّاطی متن از عبدالله جبّار اصفهانی است که تاریخ تولّد و مرگ وی مشخص نیست. مسلّم آن است که وی بین سال‌های ۱۶۳۱ تا ۱۶۵۴ میلادی می زیسته و یکی از پرکارترین خوشنویسان و خطاطان عصر شاه عباس بزرگ بوده و درکتابخانه سلطنتی به کارهای هنری اشتغال داشته است جبّار اصفهانی را شاگرد خوش‌نویس بزرگ عصر صفویه، میرعماد حسینی می‌دانند. از این خوشنویس در حدود ۱۳ نسخه خطی معروف بر جای مانده امّا در هیچ یک از آن ها محل رونوشت درج نشده است وی بیشتر عمر را در اصفهان می زیسته و در همان جا نیز درگذشته است.

خوشنویسی هر دفتر در حدود یک سال به طول انجامیده و مجموعهٔ دیوان در ظرف پنج سال، از ۱۰۲۹ تا ۱۰۳۴ هجری، به پایان رسیده. به استثنای دو نقش دیوان که در خراسان خطاطی شده رونویسی دیگر نقش ها در شهر اصفهان صورت گرفته تصاویر اغلب همگن اند بطوری که می‌توان آنها را به یک نقاش نسبت داد. امّا امضای دوصورت در میان آن ها امضای هنرمندی به نام حیدرعلی قلی نقاش است که درباره زندگی و فعالیت های هنری وی اطلاعی در دست نیست به‌نظر می‌رسد که وی شاگرد هنرمندان دربار صفویه نظیر رضا عباسی بوده است و شاید هم در اواخر سلطنت شاه طهماسب در قزوین تعلیم دیده باشد. امضاء وی در دو تصویر نسخه دیده می‌شود که به ظرافتی خاص بر دیوار ساختمان های خراب نقش بسته است. نخستین امضاء به تاریخ ۱۰۳۲ هجری، یعنی زمانی است که عبدالله جبار اصفهانی درخراسان درحال رونویسی دیوان خسرو و شیرین و لیلی و مجنون بوده است. دومین امضاء حیدرعلی قلی نقاش در پشت تصاویر داستان لیلی (برگ ۱۸۰) در مقبره ای در یک گورستان است. برگچ سفید دیوار دست راست تصویر یک

بیت شعر نگارش شده است امّا به نام شاعر آن اشاره ای نرفته. درصورتی که بردیوار دست چپ یک مصرع فارسی است، شاید از همان شاعر، با امضای «بنده حقیر حیدرقلی».

در سبک ۳۴ تصویر این نسخه نفوذ نقّاش معروف دربار صفویه رضا عباسی را به خوبی می‌توان دید، به‌ویژه در سه صحنه معراج حضرت محمد که به سبک نقاشی اصفهان است، یا صحنه چوپانی (برگ۷۴) که به سبک قرن ۱۶م می‌ماند. فرش های منقوش دراین تصاویر، به رنگ های روشن و جاندار، معرّف فرش های بافته شده در عصر شاه عباس است. معماری ها در تصاویر، از جمله قصر شیرین، با طرح های ساده، نمایانگر سبک معماری های تبریز و شیراز درقرن ۱۶م است. چهره‌های پادشاهان منقوش درتصاویر حیدرعلی‌قلی، اکثراً جوان و بی‌محاسن و یا، در سنین بالا با سبلت‌اند. به نظر ریشار نقاشی‌های این نسخه خطی بسیار جالب اند زیرا شاید آخرین آثار سبک قدیم ایرانی باشند که تا قرن ۱۶ میلادی رواج داشتند و هنوز از "پرسپکتیو" فرنگی متأثر نشده بودند.

صحافی نسخه شماره ۱۰۲۹ توسط محمد صادق، نقاش نامور زمان کریم خان زند، یک قرن بعد از اتمام کتابت، انجام گرفته است به نظر ریشار این جلد برای منشی نادرشاه تهیه شده است. فعالیت های هنری محمدصادق در زمینه‌های متنوع انجام گرفته. وی علاوه براستادی در نقاشی لاک در هنر مینیاتور نیز دست داشته و بین سال های ۱۷۳۰ تا ۱۷۹۰ میلادی آثار خود را قلمی کرده است.

پرسش این است که چه کسی خطاطی و تصویرسازی های این نسخه را سفارش داده است. متأسفانه مهر و نشانی صاحب این نسخه به علت حط خوردگی ناخوانا شده است. به نظر فرانسیس ریشار سفارش دهنده نه شاه عباس کبیر بلکه یکی از والیان او، محب علی سلطان، در پایان حکومت شاه عباس، بوده است، زیرا دو ستون متن مکان نسخه راقریه خانقا در بلاد باغباد تعیین می کند ازطرف دیگر کاتب نام محب علی سلطان را می آورد که ممکن است وی صاحب کتاب باشد. از مسیر تملک این نسخه نیز اطلاع درستی در دست نیست. امّا به این می توان مطمئن بود که مهر کوچک مستطیل شکل در برگ ۳۸۶، با تاریخ ۱۱۴۱هجری، متعلق به میرزا مهدی خان أسترآبادی منشی نادرشاه است که در حدود ۱۷۵۹ میلادی درگذشته. وی صاحب چند اثر، از جمله *تاریخ جهانگشای نادری* است که توسط سر ویلیام جونز

(Sir William Jones) به فرانسه ترجمه شده و در سال ۱۷۷۰ میلادی درلندن ب
چاپ رسیده است. ظاهراً میرزا مهدی خان این نسخه را درسال ۱۷۳۹ میلاد
از سرباران ایرانی که از هندوستان برمی‌گشته اند خریده است وارثین پس ا
مرگ او کتابخانه اش را می‌فروشند نسخه شماره ۲۹ ۱ در دوران فتحعلی‌شا
به خزانهٔ ایران سپرده می شود و سپس سر ازکتابخانهٔ محمدشاه قاجار در می‌آورد
در برگ نخست این اثر، یکی ازخوش نویسان دوران قاجار، به دستو
ولیعهد، محمد میرزا، فهرستی نوشته و در آن ادعا کرده است که، «هیچ چشمی
چنین کتابی را هرگز به خود ندیده است و خوش نویسی این کتاب برابر است
با خوش نویسی های میرعماد معروف عصر صفویه».

سید ولی رضا نصر*

چند کتاب تازه در بارهٔ فرهنگ و سیاست در خاورمیانه

Dilip Hiro
Dictionary of the Middle East
New York: St Martin's Press, 1996

این فرهنگنامهٔ یک جلدی مجموعه ای است شامل بیش از یک هزار مأخذ دربار
تاریخ، اوضاع اجتماعی و اقتصادی، سیاست خارجی، شخصیت های مهم، و وقای
سیاسی داخلی کشورهای خاورمیانه. تأکید فرهنگنامه بر دوران حاضر است
توجه آن بیشتر معطوف به مسائل سیاسی منطقه. این فرهنگنامه به قصد رقابت
با دانشنامه‌های مفصل و مشهور موجود در بارهٔ اسلام، ایران و خاورمیانه تدوین
نشده است. هدف اصلی آن بیشتر آن است که در یک مجلد و به گونه ا
فشرده اطلاعات لازم دربارهٔ وقایع و یا شخصیت های شناخته شده منطقه را د
اختیار محقّقان قرار دهد. از همین رو، اهمیت آن نهٔ در کیفیت علمی آن بلک
در ارائهٔ داده هایی است که می تواند برای علاقمندان به مسائل این منطقه جالب

---

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیاگو.

توجه باشد. نویسنده که پیش از این نیز چند کتاب دربارهٔ انقلاب ایران و جنگ ایران و عراق نوشته است توجهی خاص به مآخذ عمدهٔ مربوط به ایران دارد.

* * *

T. M. Luhrmann
The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society
Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996

این کتاب خواندنی تحولات فکری و عقیدتی جامعهٔ زرتشتیان هند را از دیدگاه مردم شناختی مورد بررسی قرار می دهد. نویسنده تحقیقات خود را برپایهٔ مصاحبه های متعدد با اعضاء جامعهٔ پارسیان هند و بررسی مآخذ مربوطه در آرشیو حکومت انگلستان در هند قرار داده است. وی بر این نظر است که در دوران حکومت انگلستان پارسیان بمبئی، که مهم ترین و بزرگ ترین بخش جامعهٔ پارسی هند را تشکیل می دادند، به تدریج با موفقیت در امور بازرگانی به صورت یک طبقهٔ اعیان و متنفذ متّحد حکومت انگلستان شدند. در طول این تحول، این جامعه موضع فرهنگی خود را تغییر داد و با اتخاذ روش زندگی و فکری انگلیسی مفهوم هویت پارسی را دگرگون ساخت.

به اعتقاد نویسنده، پارسیان هند، با تکیه بر اعتبار فرهنگ انگلیس، به تدریج خود را جامعه ای برتر شمردند که می توانست همگام با انگلیس هند را بالمآل به سوی پیشرفت و مدرنیته رهنمون شود. نهضت گاندی و بالاخره آزادی هند حقانیت و ارزش بسیاری از روش ها و آرمان های انگلیسی را مورد پرسش قرار داد. افزون براین، نهضت آزادی هند برای جامعه ای که خود را این چنین با حکومت انگلیس و فرهنگ انگلیس سازگار و همداستان کرده باشد احترامی قائل نبود. در نتیجه، پارسیان هم مقام و موقع اجتماعی خود را از دست دادند و هم اعتقاد به برتری فرهنگی خود را

در واکنش به این تحولات پارسیان کوشیده اند با تکیه بر موقع والای اجتماعی خود در ایران باستان و دوران حکومت انگلیس خود را تسکین دهند. از همین رو، به تاریخ خود توجه بیشتری مبذول کرده اند تا به مبانی مذهبی زردشتی آنان به هر حال درروند "انگلیسی" شدن در قرن گذشته و نیز در مسیر حرکت هند به سوی مدرنیته، بسیاری از ویژگی های مذهبی خود را از دست داده اند.

گرچه تاکید پارسیان بر تاریخ خود در تثبیت هویت آنان تاحدی مؤثر بوده است، ولی در هند امروز آنچه می توانست موقع اجتماعی جامعهٔ پارسیان را استوارتر کند ابعاد بومی کیش زردشتی بود که دیگر در میان این جامعه جائی ندارد. کتاب حاضر نه فقط شامل بحث جامعی در بارهٔ جامعهٔ زرتشتیان هند است بلکه بررسی بسیار قابل توجهی است از چگونگی برخورد مردم مشرق زمین با تجدد و استعمار و بهای گزاف قبول بی چون و چرای فرهنگ حکومت استعماری.

* * *

Judith Miller

God Has Ninety-Nine Names

New York, Simon and Shuster, 1996

نویسنده این کتاب خبرنگار روزنامهٔ نیویورک تایمز و سال‌هاست که به بررسی و گزارش مسائل خاورمیانه مشغول بوده است. هدف وی دراین کتاب بررسی دلائل ظهور "بنیادگرائی" درکشورهای اسلامی است. کتاب مشتمل بر ده فصل است که هریک به مسائل یک کشور اختصاص دارد. کشورهای مورد بررسی عبارت‌اند از: مصر، عربستان سعودی، سودان، الجزائر، لیبی، لبنان، سوریه، اردن، اسرائیل و ایران. در هشت کشور (غیر از ایران و سودان) نهضت های اسلام گرا بیرون از عرصهٔ حکومت قرار دارند و نقش مخالف نظام را ایفاء می‌کنند. نویسنده با تکیه به سابقهٔ خود در منطقه و مصاحبه های متعدّد با شخصیت های سیاسی و مردم عادی به این نتیجه رسیده که فقر، رشد سریع جمعیت، و سیاست های نادرست حکومت ها از عوامل اساسی پدیداری گروههای اسلام‌گرا بوده است. وی استفاده از شکنجه و سرکوبی بی دلیل مخالفان در جامعه و تعویق انتخابات به آیندهٔ دور را مورد انتقاد قرار می دهد. ولی هدف غائی نویسنده هشدار به دولتمردان غربی و تشویق آنان به مقاومت در برابر نهضت های اسلامی است. بزرگ ترین کاستی این کتاب آن است که بسیاری از نتیجه گیری های مؤلف پیش از آشنائی با وقایع انجام گرفته و از این رو در بسیاری جاها خود نویسنده نیز نسبت به آنها مطمئن به نظر نمی رسد. البته نحوهٔ تشریح وقایع حاکی از این است که نویسنده هدفی بیش از بررسی و

شناختن مسائل خاور میانه را در سر دارد. عناد وی با فرهنگ اسلامی در منطقه نمایانگر آن هدف است.

فصل کتاب در بارهٔ ایران بر اساس سفر نویسنده به آن کشور درسال ۱۹۹۵ است و با تحلیلی از افکار و اهمیت سیاسی عبدالکریم سروش آغاز می شود در ماندهٔ فصل نویسنده خواننده با تاریخ ایران آشنا می سازد و سپس با تکیه برداستان ها و رویدادهای مختلف به کارنامه و تحولات نظام جمهوری اسلامی می‌پردازد. نویسنده توجهی خاص به نشریه های تازه در ایران دارد و آن هارا، در مقایسهٔ محتوای آنان با آنچه در نشریه های نهضت های اسلام گرا درجهان عرب مطرح می شود، از گونه ای متفاوت می شمارد. از اهداف خاص و اغراض مشهود نویسنده بگذریم، کتاب دارای اطلاعات جالب توجهی است.

* * *

John L. Esposito and John O. Voll
Islam and Democracy
New York, Oxford University Press, 1996

نویسندگان این کتاب کوشیده اند دو روند مهم فکری-سیاسی دههٔ اخیر یعنی گرایش به دموکراسی و اسلام گرائی در جهان اسلام را در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار دهند. به طور کلّی، در خاورمیانه و جهان اسلام این دو روند همزمان به صحنهٔ سیاست آمده اند و بسیاری در غرب از تأثیر یکی بر دیگری بی خبراند. مؤلفان کتاب چگونگی ارتباط اسلام و دموکراسی را در چند مورد مختلف بررسی و تشریح کرده اند تا به نتیجه گیری هایی کلی برسند. توجه آنها معطوف به مصر، الجزائر، مالزی، پاکستان، سودان و ایران است. هریک از این کشورها معرّف ترکیبی خاص از اسلام و دموکراسی است. در پاکستان و مالزی دموکراسی به گونه ای است که احزاب اسلامی قادر به مشارکت در نظام حکومتی اند. درسودان و مصر دموکراسی به صورت واقعی وجود ندارد ولی احزاب اسلامی درنظام سیاسی فعالند و در الجزائر نظام سیاسی به سبب جلوگیری از شرکت احزاب اسلام گرا در نظام حکومتی سرنگون شد و در ایران شرکت احزاب سیاسی در انتخابات جز با تصویب حکومت اسلامی میسر نیست.

درفصل کتاب دربارهٔ ایران نویسندگان نحوهٔ عملکرد جمهوری اسلامی و نقش انتخابات درآن را مورد بررسی قرار می دهند و به این نتیجه می رسند که با وجود مشکلات عمیق نظام سیاسی و کمبودهای اساسی حقوق دموکراتیک انجام انتخابات به صورت مستمر خود تأثیر مهمی درِ فرهنگ سیاسی ایران داشته است و می تواند پایه گزار دموکراسی واقعی درآینده باشد. نویسندگان کتاب به ایدئولوژی نظام سیاسی توجه کمتری دارند تا به نحوهٔ عملکرد آن و از این رو مسئله دموکراسی را همان مشکل نضج تدریجی دموکراسی در قالب حکومتی بسته می‌شمارند.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعهٔ توسعه و عمران ایران
۱۳۵۷-۱۳۲۰
(۱)

عمــران خــوزستان

عبدالرضا انصاری   حسن شهمیرزادی   احمدعلی احمدی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

کتاب‌ها و نشریات رسیده

ـ آتابای، بدری. *سرگذشتها؛ مجموعهٔ مقالات منتشر شده در نشریات فارسی زبان برونمرزی.* نتردا، کتابفروشی ایران، ۱۹۹۶. ۳۶۶ ص.
ـ کارگر، داریوش. *کتاب شناسی داستان کوتاه در خارج از کشور (۱۳۷۳)* آپسالا، انتشارات افسانه، چاپ دوّم، ۱۳۷۵. ۹۲ ص.
ـ پرویز دستمالچی، *دمکراسی و نظام حکومت*، برلین، ۱۳۷۶. ۲۰۵ ص.
ـ سهیاد، م. *در کوچه باغ‌های مه آلود تهران.* لس آنجلس، ۱۳۷۵. ۱۳۸ ص.
ـ سرشار، هما (ویراستار). *تِروعا؛ یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر ایران*، جلد یکم. بورلی هیلز، مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران، ۱۹۹۶. مصوّر، ۲۸۳+۸۷ ص.
ـ تیره گل، ملیحه. *اندیشه در شعر اسماعیل خوئی.* چاپ دوّم آستین (تکزاس)، ۱۳۷۵. ۲۶۶ ص.

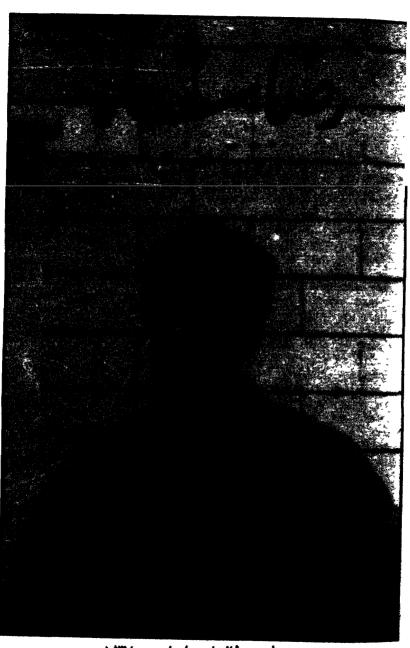
* * *

ـ *نامهٔ فرهنگستان*، فصلنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، سال دوّم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۷۵. تهران.
ـ *اباختر*، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، ۱۳۷۵، قائم شهر.
ـ *کلک*، شمارهٔ ۸۰-۸۳، آبان-بهمن ۱۳۷۵، تهران.
ـ *نگاه نو*، شمارهٔ ۳۱، بهمن ۱۳۷۵، تهران.
ـ *کیان*، سال ششم، شمارهٔ ۳۳، آبان و آذر ۱۳۷۵، تهران
ـ *گفتگو*، شمارهٔ ۱۲، تابستان ۱۳۷۵، تهران.
ـ *دنیای سخن*، شمارهٔ ۷۲، بهمن ۱۳۷۵، تهران.
ـ *شرق شناسی*، فصلنامهٔ بنیاد مطالعات آسیایی، سال اوّل بهار ۱۳۷۶، مشهد.
ـ *پر*، سال دوازدهم، شمارهٔ ۲، اسفندماه ۱۳۷۵، واشنگتن.
ـ *ره آورد*، سال یازدهم، شماره ۴۲، تابستان و پاییز ۱۳۷۵، لوس آنجلس.
ـ *علم و جامعه*، سال هیجدهم، شمارهٔ ۱۵۱، خردادماه ۱۳۷۶، واشنگتن.

- **پیام زن**، ماهنامه سازمان زنان ایرانی انتاریو، سال اوّل، شمارهٔ دهم، آوریل ۱۹۹۷، انتاریو.
- **بررسی کتاب**، سال ششم، شمارهٔ ۲۴، زمستان ۱۳۷۵، لس آنجلس.
- **صوفی**، شماره های ۳۳ و ۳۴ ، زمستان و بهار ۱۳۷۵، لندن.
- **مکث**، گاهنامهٔ فارسی، شمارهٔ چهارم، پاییز ۱۳۷۵، اسپانگا (سوئد)
- **سنگ**، دفتر ادب و هنر، شمارهٔ ۲، زمستان ۱۳۷۵، اسپانگا (سوئد)
- **میراث ایران**، سال اوّل، شمارهٔ ۴، زمستان ۱۳۷۵، پاسائیک (نیوجرزی).
- **نامهٔ فرهنگستان**، سال دوّم، شمارهٔ دوّم، تابستان ۱۳۷۵، تهران.

* * *

- *Studia Iranica*, Tome 24, fasc. 1- 2 (1995), Tome 25, fasc. 1-2 (1996)
- *International Journal of Middle East*, Vol. 29, No. 1 (February 1997)
- *Hamdad Islamicus*, Vol. XIX, No. 3 (Autumn 1996).

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

Cinematic Identity in Iran, Egypt and Turkey

Hormuz Kay

The cinema of Iran, Egypt and Turkey while different in many ways share a number of common characteristics. This article is an attempt to review and compare these differences and similarities. According to the author, in all these countries introduction of cinema led to similar resistance mostly inspired by religious authorities. Yet, eventually in all three the film became a powerful cultural and social medium.

Film-makers in Turkey, where a secular system of government had been established in early 1920's and women had been franchised in 1934, enjoyed extensive freedom of action, albeit in a politically restrictive atmosphere. Although film production in Turkey reached its zenith in the 1970's, it has been in decline since 1980 as a result of the American management of the Turkish movie theaters and the flood of American films. The Turkish contemporary cinema clearly represents the efforts of a society in the midst of a struggle to break the fetters of a restrictive traditional culture.

Cinema, as a western medium, entered closed societies in Turkey, Iran and Egypt with ancient civilizations and yet encumbered with despotic political systems and superstitious tradition-bound cultures. Native cinema in all these three countries clearly reflected continuing social evolution, although the cultural and historical disparities affected the development and quality of film-making in each society. The changes in the last two decades have contributed to the creation of a more purposeful art in all these countries. Two major factors stand out in this transformation: the spread of religious fundamentalism and the onslaught of wester, particularly American, films.

In the last three decades, the most important common characteristic of serious film-making in all these countries is its politicization on the one hand and its commitment to depicting social ills and cultural anomalies, on the other. There is, however, a clear and tragic difference between Iranian cinema and that of Turkey and Egypt. While Turkish and Egyptian film-makers had, in this period, taken on both political despotism and cultural constraints, Iranian film-makers as well as Iranian intellectuals heavily relied on traditional cultural norms in order to carry on their campaign against political repression. For this, not only Iranian intellectuals and film-makers but also the society at large paid a heavy price.

Glimpses of History in Persian Classical Poetry

Manouchehr Kasheff

Persian classical poetry, according to the author, is replete with references--at times quite detailed and extensive--to Iranian history, social mores or personal memoirs of the poet. However, not much attention has been paid by either literary critics or historiographers to this rich source of Iranian history One reason for this inattention may lie in the fact that these references are more often than not couched in intricate allegories and interspersed in seemingly unconnected episodes. Furthermore, the poetry of some of the most renowned of Iranian poets, such as Khaqani or Anvari, is at best quite hard to fathom for the uninitiated.

References to the poet's biographical data may also include useful information about certain aspects of Iran's history, geography, society and/or culture. These references, however, basically contain information on the poet's family tree, his birthplace, early education and upbringing, personal relations, fortunes found and lost, and description of peoples and places. It is, however, the poet's accounts of the events of his time that are of significant historical value. These accounts are usually about military expeditions, scenes of victory and defeat, festivities during important national holidays, events surrounding the death and succession of a ruler, name and traits of important courtesans, and finally natural disasters and the calamities brought on by invading armies.

In the poetry of this genre, the works of those panegyrists favored by a particular ruler could be of particular historical significance since the presence of the poet at the ruler's court enables him to witness important events that would otherwise have gone unreported. Farrokhi Sistani, the author suggests, must be considered among such poets. He spent nearly all his adult life in the Ghaznavi court and has directly or indirectly referred, in his poetry, to a large number of significant historical events of his time.

A Survey of Memoirs on the Iranian Religious Movement

Cyrus Mir

The purpose of this article is to evaluate the relevance of the memoirs of some of the prominent individuals in the leadership ranks of the Iranian religious movement during the reign of the late shah Mohammad Reza Pahlavi as primary research sources for the study of the movement. These memoirs have all been published in recent years and shed light on many aspects of the movement which aimed at establishing a theocratic government in Iran. The author points out that although this movement predates the emergence of Ayatollah Khomeini on the political scene, his authority and charismatic leadership was essential to its victory. Therefore, the article starts with the recently published memoirs of his elder brother, Ayatollah Pasandideh. These memoirs provide the reader with some insights into the family history and the circumstances surrounding Khomeini's early childhood. It also presents an interesting picture of the life and the status of ulama in provincial Persia at the turn of the century.

Other memoirs which have been reviewed in this article are collectively chosen for both the wealth of information and insights that they provide as well as their scope in covering different aspects and stages in the development of the Islamic movement. In particular, the author highlights the strengths of each memoir as related to various areas of study. These include the history, goals and strategies of the religious movement, its modes of mobilization, major organizations, inter and intra organizational ties, and the evolving interactions between the movement, at different stages of its growth, with other socio-political forces including the religious modernists and various factions within the Shi'ite establishment.

The article concludes by referring to the memoirs of Jalal Farsi. This source, while failing to enhance our understanding of the movement per se, provides us with important information about the network of political activists outside Iran with ties to the religious movement in Iran. Worthy of attention are the personal and organizational connections between these activists and various Palestinian and Shi'ite groups in Lebanon and the role that this network played in the process of the Islamic revolution in Iran.

The Basis and Nature of Ulama's Authority in Qajar Iran

Ahmad Kazemi Moussavi

This article elaborates on the status of the Shi'ite ulama in Qajar period and traces the development of their authority, both theoretically and in practice. According to the author, a new round of popular Shi'ism came to dominate the Shi'ite community at the expense of Sufi, Sunni and other Islamic sects. The religious folk rites, which were extensively encouraged by some of the ulama such as Mulla Mohammad Baqir Majlisi, centered on tomb visitations, and mourning processions. In the following century, the numerous groups of pilgrims and mourners not only changed the character of the Shi'ite holy cities but also affected the religious-moral attitude of the Iranians. The holy cities became the locus for payment of the alms and charity, particularly *khums* (share of the Imam). Since the tenth century, the ulama had doctrinally concentrated on *khums* as a special source of income for Shi'ite seminaries particularly through the folk rites.

Another element contributing to the rise of ulama's status and power in the Qajar period, was their claim to be the vicegerent of the Twelfth (hidden) Imam. In the course of time, this claim evolved from a simple stratagem for collecting *khums* into a full-fledged representation of the authority of the Imam. Gradually, the claim to Imam's vicegerency, coupled with the institution of *ijtihad* (religious interpretation) led the ulama to regard themselves as the locus of mass following. Hereafter, they began to formalize *taqlid* (emulation) as a basic obligation of every Shi'ite muslim to be bound by the rulings of a specific *mujtahid* (religious expert) in all matters pertaining to his or her religious duties. The enhancement of the status of ulama paved the way for the rise of the institution of *marja' taqlid* (source of emulation) in early Qajar era. Nevertheless, this office did not emerge fully until the middle of 19th century when Shaykh Muhammad Hasan Najafi Isfahani was singled out as the sole *marja'*.

On their part, Qajar rulers regarded ulama as one of their major sources of authority and political legitimacy. The founder of Qajar dynasty, Aqa Muhammad Khan, and his successor, Fath Ali Shah, actively engaged the ulama in a process of reciprocal legitimacy. It was, however, Fath Ali shah who allowed ulamas' widespread involvement in political and governmental affairs. By the end of Qajar period, the role of supreme *mujtahid* had increased to such a level that he had assumed the leadership of religious and/or political movements as they had managed to win the support of both the masses and the intellectuals.

Social Sciences, Ideologies and the Problem of Development: The Case of Iran (1958-1978)

Jamshid Behnam

The article discusses the development of the social sciences in Iran during 1950's and 60's where, on the one hand, Iran had embarked on a rapid course of economic growth and, on the other, new schools of political and social thoughts regarding the problem of social and economic development were under intense scrutiny by Iranian intellectuals and opposition forces.

Following a discussion on the emergence of social issues in Iran, in the latter part of the nineteenth and early part of the twentieth centuries, through publication and dissemination of books, treatises and periodicals both in Iran and abroad, the article reviews the development of social sciences and the establishment of social science research and teaching institutes and departments in Iranian university system in the post World War II period. In this section, the author discusses the nature of social science research in Iran with particular emphasis on various research methodologies and schools of thought prevalent among the teaching and research staffs in Iranian universities, as well as Iranian intellectuals at large.

In the second part of the article, the author discusses the nature and variety of political and ideological tendencies in Iranian society, including Marxism, Islamism and orientalism. Furthermore, he elaborates on a number of popular schools of thought regarding Iran's path toward social and economic progress relative to such topics as national identity and western cultural and economic domination. The interface between the government technocracy, essentially bent on rapid economic growth, and its intellectual critics who were more concerned with the cultural and political dimensions of development, is also discussed in some detail.

The author concludes by an analysis of the various approaches to the adaptation of western science, technology and value systems by non-western societies. He suggests that while no society can realistically hope to create and develop its own independent version of social sciences, the universally-accepted tools, methodology and theories of these sciences may be utilized in better understanding the ingrained cultural mores of each society.

Faith and Freedom

Women's Human Rights in the Muslim World

Edited by
Mahnaz Afkhami

I.B.TAURIS PUBLISHERS
LONDON · NEW YORK

1995

Contents

Iran Nameh

Vol. XV, No. 2
Spring 1997

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to
Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

Telephone: (301)657-1990

Annual subscription rates (4 issues) are: $40 for individuals, $25 for students and $70 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add $6.80 for surface mail. For airmail add $12.00 for Canada, $22.00 for Europe, and $29.50 for Asia and Africa.

single issue: $12

A Persian Journal of Iranian Studie

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

ویژهٔ زنان ایران

با همکاری

شهلا حائری

مقاله‌ها:

گزیده:

گذری و نظری

نقد و بررسی کتاب

یاد رفتگان

سال پانزدهم، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۷۶

ایران‌نامه

مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دورهٔ پانزدهم:

شاهرخ مسکوب
احمد اشرف
شهلا حائری
صدرالدین الهی

دبیر نقد و بررسی کتاب:

سیّد ولی‌رضا نصر

مدیر:

هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی	راجر م. سیوری
احمد اشرف	بارار صابر
غلامرضا افخمی	احمد کریمی حکّاک
علی بنوعزیزی	فرهاد کاظمی
سیمین بهبهانی	ژیلبر لازار
هاشم پسران	سیدحسین نصر
پیتر چلکوسکی	خلیق احمد نظامی
ریچارد ن. فرای	ویلیام ل. هناوی

> بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش دربارهٔ میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران
> این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحدهٔ آمریکاست

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

تلفن: (۳۰۱) ۶۵۷-۱۹۹۰

فکس (۳۰۱) ۶۵۷-۱۹۸۳

بهای اشتراک

در ایالات متحدهٔ امریکا، با احتساب هزینهٔ پست

سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار

برای سایر کشورها هزینهٔ پست به‌شرح زیر افزوده می شود

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

فهرست

سال پانزدهم، تابستان ۱۳۷۶

ویژهٔ زنان ایران

با همکاری

شهلا حائری

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

سال پانزدهم، شمارهٔ ۳ تابستان ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)

شهلا حائری *

پیشگفتار

یکی از مهم ترین دستاوردهای جهانی تجدّد شرکت روز افزون زنان در عرصهٔ فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و دستیابی تدریجی آنان به حقوق وآزادی های بشری است. با همهٔ مقاومت ها، خشونت‌ها و عکس العمل‌های مذهبی و غیرمذهبی، جوامع بشری، به درجات و شتاب های گوناگون، در مسیر شناختن و تأیید این‌حقوق و آزادی‌ها گام برداشته اند. عامل اصلی در این تحوّل عظیم تاریخی گسترش آگاهی‌ها و توانایی‌های زنان جوامع مختلف از سویی و همبستگی روز افزون و سازمان یافتهٔ آنان در عرصهٔ جهانی، از سوی دیگر، بوده

*استاد مردم شناسی در دانشگاه بوستن. «زن، قانون و سیاست در پاکستان» عنوان کتاب تازهٔ شهلا حائری است که بزودی از سوی انتشارات دانشگاه سیراکیوز منتشر خواهد شد

است. حضور بی سابقهٔ زنان در بالاترین سطوح و مراکز تصمیم گیری سیاسی، نه تنها در جوامع صنعتی و پیشرفته بلکه در شماری روزافزون از جوامع در حال رشد، هم نشان این آگاهی ها و توانایی هاست و هم نتیجهٔ آن. به ویژه در دو دههٔ گذشته است که از رهگذر کنفرانس‌ها و قطعنامه‌های متعدد بین المللی حقوق و آزادی‌های زن اعتبار و مشروعیتی جهانی یافته و تحقّق برابری زن و مرد از لوازم و شرایط اساسی پیشرفت اجتماعی و اقتصادی جوامع بشری شمرده شده است

تلاش یک قرنی زنان ایران در راه نیل به این حقوق و آزادی ها را بی‌تردید باید فصلی درخشان از پیکار جهانی زنان و به ویژه زنان جوامع مسلمان دانست از همین روست که این شمارهٔ ویژهٔ *ایران نامه* به بررسی این تلاش، برخی از دستاوردهای عمده و پاره‌ای از آرمان های تحقق نیافتهٔ آن اختصاص یافته است به این امید که به نوبهٔ خود بتواند به گسترش دامنهٔ پژوهش و تبادل آراء در بارهٔ یکی از مهم ترین مسائل جامعهٔ ایران یاری رساند.

آذرنفیسی، درتعبیری حذاّب از شهرزاد، این افسانه سرای افسانه‌ای، یگانگی او را در نحوه برخوردِ خلاّق او با واقعیت می‌بیند. واقعیتی خشن و هراس انگیز در رویا روئی با مرگ و زندگی، شهرزاد، این خردمند زن، با "بصیرتی پنهانی" نه تنها پادشاهی قهّار، مطلق العنان و مریض احوال را به سرمنزل سلامت می‌رساند که درنهایت جامعه را تعبیر می دهد و به شاه می‌آموزد که «به زندگی و سرنوشت به نوعی دیگر بنگرد.» مهم تر آنکه به تعبیر نفیسی، شهرزاد با رفتار خلاّق و هوشمندانه خود به همجنسانش می‌آموزد که «هنگامی که واقعیت چون دامی به نظر می رسد. . . تحقّق بسیاری از حقوق ما در واقعیت، به آفریدن آن حقوق توسط خود ما، به آفریدن فضاهای آزاد در تخیّلمان و به شجاعت ما در مبارزه برای کسب این حقوق و فضاها بستگی دارد.» شاید بتوان گفت که شماری بی سابقه از زنان در ایران چنین کردند و با شرکت‌گسترده و مؤثر خود در انتخابات اخیر برگ تازه ای را در تاریخ مبارزات مسالمت آمیز خود ورق زدند

در مروری بر جریانات سیاسی ایران در یک قرن گذشته، ژانت آفاری سه نظرگاه عمده در بارهٔ مسئلهٔ زنان را باز می شناسد. نظرگاه تجددطلب رادیکال که خواستار تجدّد ایران در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود و برخی دگرگونی‌ها درنقش و موضع زنان‌را از لوازم مدرن‌سازی کشور می‌شمرد؛ نظرگاه مذهبی‌ی تجددستیز که دموکراسی را خطری برای موجودیت خود می دانست و با هرتغییری در نقش سنّتی زنان مخالف بود؛ و نظرگاه تجددطلب تکنوکرات

که با بهبود وضع زنان در بسیاری زمینه ها موافقت داشت بی‌آن که مشتاق ایجاد تغییرات اساسی درنقش‌سنتی زنان باشد. به نظر آفاری، در نهایت امر همسویی تاکتیکی این سه نظرگاه در بارهٔ مسئلهٔ تجدد راه را برای انقلاب ۱۹۷۸ هموار ساخت.

ضمن تشریح چگونگی ایجاد و گسترش فعالیت های سازمان زنان ایران و دستاوردهای عمدهٔ نهضت زنان در دو دههٔ پیش از انقلاب اسلامی، مهناز افخمی به بررسی امکانات عمده و موانع اساسی سیاسی و فرهنگی در راه تحقّق حقوق و آزادی های زنان‌در ایران معاصر می پردازد و از جمله بر این نکته تأکید می کند که «چگونگی حرکت زنان ایران، کندی و شتاب و شکست و موفقیت آن، پیوندی مستقیم با نظام ارزشی و قدرت‌سیاسی‌نظام حاکم داشته، و در هرحال با گرایش‌های قشری مذهبی در اصطکاک بوده است» به اعتقاد او بدون‌پشتیبانی یک حکومت مقتدر امّا تجددطلب گسترش تاریخی آزادی ها و حقوق زنان در جامعه ای محافظه کار و مردسالار چون جامعهٔ ایران با دشواری‌های بیشتری روبرو می شود.

گرچه انقلاب اسلامی، به ویژه درآغاز، موقع سیاسی و اجتماعی زنان را به چالش طلبید، و بر بسیاری از دستاوردهای حقوقی آنان خطّ بطلان کشید و محدودیت هایی برآنان تحمیل کرد که هم چنان در بسیاری موارد برجاست، زنان‌ایران، به مصداق آیهٔ شریفهٔ: «خداوند در وضع مردمان هرگز تغییری ایجاد نمی‌کند مگر آنان نخست خود خواهان تغییر باشند» ازتلاش بازنایستادند و با تکیه بر دانش وآگاهی‌های روزافزون خود به بازسازی موقع و منزلت اجتماعی و سیاسی خویش پرداختند. کوشش‌پیگیر زنان، امّا، درپاره‌ای موارد، علی‌الخصوص درمسائل حقوقی، با ناکامی روبرو شده است. مهرانگیز کار و شیرین عبادی به بخشی از این ناکامی ها در نوشته های خود اشاره می‌کنند به اعتقاد مهرانگیز کار «قانون، برخلاف فلسفهٔ وجودی خود بر نابرابری افراد دو جنس صحّه گذاشته و از مجریان نیز خواسته است تا حافظ و نگاهبان این نابرابری باشند.» بر مبنای همین نابرابری است که امنیت فردی و اجتماعی زنان در موارد حسّاس به حکم قانون سلب شده و نتیجتاً زنان در بسیاری ازمزمینه های اساسی زندگی خویش از امنیت قضائی و حمایت قانون محروم اند شیرین عبادی به این نابرابری ها به ویژه در مورد مادران اشاره می کند و نقص و نقض حقوق آنان را در زمینهٔ تابعیت، حضانت طفل، حق بر ارث و ازدواج فرزندان بر می‌شمرد. مهناز کوشا و نوید محسنی نیز در تحقیق آماری و جامعه شناختی خود به

شریح برخی ازمحدودیت‌هایی که در زمینه های آموزشی، اشتغال و مسکن برای
زنان وجود دارد می پردازند و کمابیش چنین محدودیت هایی را از عوامل عمدهٔ
نارضایتی زنان می دانند.

شرکت محدود امّا رو به گسترش زنان ایران در عرصهٔ مبادلهٔ اطلاعات
الکترونیکی نیز در گزارش گیتی شامبیاتی انعکاس یافته است. وی ضمن تشریح
کیفیت و محتوای نامه های زنان در یک شبکهٔ کامپیوتری به این نکته اشاره
می‌کند که بسیاری از نویسندگان نامه ها، پس از گذار از مرحلهٔ نخست تجربه،
سرانجام آموختند آراء خود را مطرح سازند، عقاید دیگران را بخوانند، حمله ها
را تحمّل کنند و به دفاع از مواضع خود بپردازند.»

آشنا ساختن خوانندگان این شمارهٔ ویژه با کتاب هایی که در بارهٔ زندگی یا
مسائل زنان ایران در دو دههٔ اخیر به زبان انگلیسی انتشار یافته از دیگر هدف‌های
این شمارهٔ ویژه است. پویک طاعتی، ضمن فراهم آوردن فهرستی از این آثار، به
سرفصل ها و تم های کلیدی هریک از آن ها نیز به اختصار اشاره کرده است.

تداوم تاریخی تلاش زنان ایران و مقاومت پویای آنان در دل سختی‌ها و موانع
سهمگین فرهنگی و اجتماعی واقعیتی انکار ناپذیر است. با این همه، خطا است
اگر باور کنیم که "زنان ایرانی" همگون، همرنگ، همفکر و یک نوا هستند و
خواسته هاو اهدافشان، در نهایت به خاطر زن بودنشان، از یک سرچشمه
نشأت می گیرد و در یک مسیر و تنها به یک سو حرکت می کند. زنان همچون مردان
وابسته به تعلقّات قومی، طبقاتی، حرفه ای، سیاسی، مذهبی و فرهنگی گوناگون
اند و، به تبَع، منافع و ارزش های خاص خود را می جویند. با این همه، شماری روز
افزون و بیدار از زنان ایران نیروی خلاّق و فعّالی را تشکیل می دهند، که بر پایهٔ
منافع و ارزش های مشترک، در عرصهٔ سیاست و در طول تاریخ معاصر ایران،
علی رغم محدودیت های شدید پدرسالاری و تنگناهای ساختاری فرهنگی،
مذهبی، حقوقی و اقتصادی، همواره مصمّم به تأمین و تضمین حقوق خود بوده
اند و در این راه جامعهٔ ایران را نیز به سطحی والاتر و انسانی‌تر برکشیده اند.

آذر نفیسی*

تخیل و تخریب: داستان و آگاهیِ مدنی**

افسانهٔ مشهور شهرزاد این گونه آغاز می شود در زمان های قدیم دو برادر بودند که هریک برکشوری حکومت می راندند. روزی، برادر کِهتر که شاه‌زمان نام داشت، به قصد دیدار شهریار، برادر مِهتر راهی دیار او شد. در میانهٔ راه دریافت که ره آورد سفر برای برادر را پشت سر برجا نهاده است و از نیمهٔ راه آهنگ بازگشت کرد. هنگامی که به قصر خود رسید، ملکه را دست در آغوش غلامی سیاه یافت. پس هر دو را بکُشت و با دلی آزرده راه قصر برادر را در پیش گرفت اما درآنجا نیز دو برادر ملکهٔ شهریار را گرم عشقبازی با غلامی سیاه در مجلس عیش و نوشی که تنها غلامان درآن شرکت داشتند، غافلگیر کردند از آن پس هردو شاه، سرخورده و دلتنگ، مُلک خویش رها کردند و سر به بیابان گذاشتند

روزی که بر کنارهٔ دریای عمان می گذشتند، دیدند که دریا شکافته شد و ستونی دود از آن برخاست که به عفریتی بدل شد. عفریت صندوق آهنینی را گشود و زن زیبایی که عفریت او را در شب عروسی اش ربوده بود، از آن به در آمد. دو برادر، وحشت‌زده کوشیدند تا بر بالای درختی پنهان شوند. اما هنگامی که

---

* استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه های تهران و علامه و استاد مدعو در مدرسهٔ عالی مطالعات بین المللی دانشگاه جانز هاپکینز آخرین کتاب آذر نفیسی با عنوان *آن دنیای دیگر: تأملی در آثار ولادیمیر نباکوف* در سال ۱۳۷۳ از سوی انتشارات طرح در تهران منتشر شد.

** نازی عظیما این نوشته را از متن انگلیسی آن ترجمه کرده است

عفریت سر برداماِن زن نهاده و خفته بود، چشم زن جوان به دو برادر افتاد. پس، سرعفریت را از دامان خود برداشت و دو برادر را واداشت تا علی رغم خطر دیده شدن و هلاک از درخت به زیر آیند و با او عشقبازی کنند. سپس از هریک از آنان انگشتری گرفت و آن را به مجموعه ۵۷۰ انگشتری که از قربانیان قبلی خود گرد آورده بود افزود و گفت که به این گونه از عفریت انتقام می کشد.

واقعه چنان تأثیر تکان دهنده ای بر دو برادر نهاد که شاه زمان ترک دنیا گفت و جانب عزلت و اعتکاف پیش گرفت و شهریار، ملکه و غلام سیاه و دیگر غلامان را به کشت و از آن پس تا سه سال هر شب دختری باکره را به نکاح خود درآورد و بامداد سر از تن او جدا ساخت. چیزی نگذشت که در سراسر مُلک باکره ای نماند: همه یا کُشته شده یا از شهر گریخته بودند. سرانجام شهرزاد دختر دانا وخردمند وزیر داوطلب عروسی با شهریار شد. شهرزاد در شب عروسی از شهریار رخصت خواست تا برای خواهر کوچکتر خود، دنیازاد، داستانی بسراید. شهریار که خود مجذوب داستان شده بود، به شهرزاد امان داد که تا پایان داستان خود زنده بماند. شهرزاد با زیرکی و فراست شهریار را با سلسله داستان های خود، به دنبال کشاند تا سرانجام پس از هزار و یک شب، که سه فرزند پسر از شهریار به دنیا آورده بود، شهریار از کشتارها چشم پوشید و شهرزاد را ملکهٔ محبوب خود ساخت. بنا بر بعضی روایات، شاه زمان نیز با دنیازاد پیوند ازدواج بست. آشکار است که از آن پس همگی آنان تا پایان عمر به خوبی و خوشی زندگی کردند.

من نیز، چون بسیاری دیگر از همسالان و هم وطنانم، به یاد نمی آورم که نخستین بار این داستان را چه زمانی شنیده ام. گویی از آن داستان‌هایی است که انسان با آن به دنیا می آید. اما خوب به یاد دارم که آخرین بار آن را کِی خواندم. برای درس ادبیات بود و کلاسی که شش تن از بهترین و با هوش ترین دانشجویان دخترم در آن شرکت داشتند. پیش از آنکه به خواندن بعضی از رمان های محبوبم چون *غرور و تعصب* و *ارتکاب جرم با قصد قبلی* که در آنها زنان نقش های اصلی را بر عهده دارند، بپردازم، شهرزاد را برای بحث دربارهٔ رابطه بین افسانه و واقعیت برگزیدم. پیش از آنکه خواندن متون اصلی درس را آغاز کنیم، سؤالاتی را که در ذهن خود داشتیم، تنظیم کردیم. سؤالاتی چون: آثار تخیّلی چگونه می توانند ما را در این وضعیت فروماندگی و بی پناهی کنونی که به عنوان "زن" به آن دچاریم، یاری دهند؟ بی شک این آثار به ما دستورالعملی

برای دست یابی به راه حلی آسان به دست نمی دادند، اما باز شک نیست که لذت خواندن آنها به ما یاری کرد تا در برابر واقعیت به ظاهر تغییر ناپذیر و سرکوبگر، زندگی خودمان را باز بیافرینیم. قصه دختر دانای وزیرگویی آغازگاه مناسبی برای غور در قدرت ادبیات برای تغییر دادن واقعیت بود.

سرگذشت شهرزاد، که حکایت چارچوب هزار و یکشب را تشکیل می دهد از درونمایه ای قدیم و همیشگی برخوردار است: این درونمایه که وقتی واقعیت همه درها را به روی ما می بندد، چه می توان کرد؟، وقتی زندگی خارج از ارادهٔ ما و تغییرناپذیر به نظر می آید، وقتی زندگی معمایی حل ناشدنی به نظر می رسد و تنها نیروی تخیّل می تواند بیرون شدی ازظلمات حیرت بنمایاند، چه می‌توان کرد؟ از آنجا که خود را به این درونمایه بسیار نزدیک می یافتم، سرآن شدم تا معمّا ـ واقعیت خود را به گونهٔ چارچوبی برای غور در داستان شهرزاد به کار برم، رابطه ای که میان معضل من و معضل شهرزاد وجود دارد نیز شاید خود دلیل دیگری بر حساسیت من نسبت به این داستان بود. شهرزاد، همواره، در مقالات و سخنرانی‌های من در نقش های گوناگون سر بر می آورد و خودنمایی می کرد تا سرانجام برآن شدم از او بخواهم در نوشته کنونی ام نقش اصلی را برعهده گیرد.

* * *

آن سحرگاه مرگ آیت الله خمینی را خوب به یاد می آورم. همه اهل خانه در اتاق نشیمن گرد آمده و غرق در حالت یکه خوردگی و هراسی بودیم که معمولاً مرگ با خود می آورد: آن هم مرگی که معمولی نبود. دختر پنج ساله ام، که با دقت از پنجره به خیابان می نگریست، به ناگهان برگشت و فریاد زد: «مامان، مامان، امام نمرده. زن ها هنوز روسری به سر دارند» در این گفته او چیزی بود که هنوز با من مانده است، و هنوز، هرگاه درباره به اصطلاح وضعیت زنان در ایران، یا درباره وضعیت خودم درکشورم می اندیشم، به یادم می آید. چرا باید کسی فکر کند که کسی باید بمیرد تا زنان حجاب از سر برگیرند، چه چیز به این دو مورد: مرگ آیت الله خمینی و حجاب زنان، که مسلماً ابعاد و ارزشی یکسان ندارند، وزن و اعتباری مساوی می دهد؟ این سؤال نشان می دهد که مسائل سیاسی و اجتماعی ما تا چه اندازه به تلقی ما نسبت به فضاهای خصوصی و حقوق فردی وابسته است، و این حقوق تا چه اندازه با آنچه عموماً "مساله زن" نامیده می شود، ارتباط مستقیم دارد.

این خاطره، همواره برایم خاطره دیگری را ـ که به ظاهر نامربوط به نظر

می‌رسد- تداعی می کند. خاطره ای که به اوائل انقلاب و به زمانی که تازه کار تدریس در دانشگاه تهران را آغاز کرده بودم، باز می گردد. درآن زمان دانشگاه بر اثر منازعات گروه های سیاسی رقیب تکه تکه شده بود، آنچه به پشیزی نمی خریدند کار ادبی آکادمیک بود و ادبیات تنها وسیله ای برای دست یابی به هدف های "والاتر" سیاسی شمرده می شد. اهمیت نسبی هدف ها و مسائل، موضوع بحث ها بود. به یاد دارم بانوی تاریخ شناس چپ گرای مشهوری را که در سخنرانی خود اعلام کرد که در راه رسیدن به آزادی حاضر است حجاب برسر کند. و نیز عکسی را که در روزنامه جمهوری اسلامی چاپ شده بود به یاد می آورم که درآن گروهی از زنان متعلق به یک سازمان مارکسیستی ـ لنینیستی، از سر تا پا در حجاب فرو رفته و پرچمی را که بر آن داس و چکش نقش بسته بود، بالا برده بودند. این زنان نیز، چون آن بانوی مورخ، مساله "جزیی" حجاب را فدای آرمان های مهم تر و والاتر کرده بودند.

مرگ آیت الله خمینی، مساله ای بود که اگرچه بر زندگی من تأثیری قاطع نهاد و جهت آن را به شدت تغییر داد، اما به راستی مساله من نبود. من ناگزیر شدم که آن را مساله خود کنم زیرا کسانی که مرگ وی به راستی مساله شان بود- یعنی سیاستمداران و نظریه پردازان شان- به مجادله درباره حق ما نسبت به اشغال فضاهای خصوصی و تخیلی که از طریق خواندن آثار بزرگ ادبیات و از طریق جدی گرفتن تجربه های خودمان به مثابه زن به وجود می آید سرگرم بودند. می توانستم دریابم که چرا در چشم کسانی که خواستار دست یابی به قدرت مطلق بودند، درخواست چنین فضاهای تخیلی، در شمار جدی ترین خطرها به شمار می آمد. پذیرش چنین درخواستی به منزله پذیرش این گمان خطرناک بود که واقعیت می تواند به گونه ای دیگر نیز نگریسته و زیسته شود و وضعیت کنونی لزوماً همیشگی نیست. در حالی که در سرزمین ما، واقعیت، به جای آنکه به تأمل و اندیشه و عور و الهام واگذار شود، بنا بر دستورها و احکام کسانی خلق می شد و شکل می گرفت که قدرت را به منظور تعیین تکلیف برای دیگران می خواستند.

پس، بغرنج زندگی من این بود: در شرایط اختناق چگونه باید عمل کرد؟ چگونه باید زن بود؟ محقق بود؟ خواننده آثار هنری بود؟ از سوی مخالفان رژیم جوابی برای این سؤالات وجود نداشت. موضع مخالفان ماهیتاً با صاحبان قدرت تفاوتی نداشت. در نظر هردو گروه، حقوق فردی و فضاهای خصوصی در مقایسه با مسائل سیاسی "والاتر" و "گسترده تر" جزئی می نمود. هردو گروه در یک قالب

سخن می‌گفتند وعمل می‌کردند. تنها مواضع سیاسی شان متفاوت بود. مر
برای آن که معضل خود را حل کنم بایست بدان به گونه ای متفاوت نظر می‌کردم
بایست سؤالاتم را در قالبی متفاوت طرح می کردم، بایست از درون واقعیتی ک
چنان محکم و خشک تعریف و تعیین شده بود، پا بیرون می نهادم. دریافتم ک
این بغرنج، هراندازه که با زندگی روزمره ام رابطه مستقیم داشته باشد، ما
نمی‌تواند ازطریق این زندگی پاسخی درخور بیابد. واقعیت تنها هنگامی ب
تجربه در می‌آید و قابل تحلیل می‌شود که در تغییر باشد، و تغییر نمی‌کند بی‌آنک
در آینه تخیّل باز آفریده شود، اینجاست که شهرزاد پا به میدان می گذارد.

* * *

گفته می‌شود که مهم ترین داستان *هزار و یک شب* همان داستان چارچوب آن است
و این گفته دور از حقیقت نیست. با آنکه نسبت به داستان هایی که شهرزا
می‌سراید، حکایتی ساده می نماید و از چنان قدرت خیالپردازی بهره مند نیست
اما در واقع جاودانه ترین آنهاست. همچون همه قصه های خوب قدرت آن
دارد که خوانندگانش را با کشفی سحرآسا درباره زندگی خودشان به حیرت
اندازد. شنوندگان نیز مانند خوانندگان داستان می توانند با مربوط کردن آن ب
جنبه ای مهم از تجربه های زندگی خود آن‌را گسترش دهند و از نو تعبیر کنند
خارق العاده تر از آن است که ربطی با واقعیت درآن بتوان یافت، اما به سبب
همین ناواقعی بودن، به‌سبب اینکه به‌راستی بافتگی وساختگی است، می‌تواند
تجربه های ما را به راه‌هایی نا منتظر به‌نمایش‌درآورد و برآنها نور بیفکند.

قالب داستان بیرونی، علی رغم سادگی اش، دارای ساختاری یکدست است
که از طریق تکرار ایجاد می شود. کار بردِ ماهرانه تنوع در عین تکرار، پویای
شخصیت ها و اعمال را در داستان می آفرینند. امیدوارم بتوانم نشان دهم ک
چگونه استفاده از تکرار، فضاهایی می آفریند که به خوانندگان امکان می دهد
تا داستان را بنا بر تجربه خود تعبیر و ترجمه کنند. شاید بخشی از
هیجان انگیزی داستان شهرزاد به سبب آن است که هنگامی که داستان مهیر
بانوی قصه ها در یادمان طنین می افکند، از طریق پیوندهای آن با زندگی
خودمان، خود را همسر و هم دوش او می یابیم.

ریتم درونی داستان از طریق یک سلسله وقایع مختلف که همه یک عمل
یعنی خیانت را تکرار می کنند، حفظ می شود. خیانت، بغرنج و غامض هم
شخصیت های داستان است. اعمال افراد از طریق شیوه رویارویی شان با این
امر و واکنشی که نسبت به آن نشان می دهد، تعیین می شوند. بخش او

داستان، که من آن را، داستان شاه می خوانم- (در برابر بخش دوّم، که قصهٔ شهرزاد است) اساساً حول محور چگونگی واکنش و برخورد شاهان در قبال این بفرنج است. با پیشرفت داستان، یکی از برادران، شاه زمان، رفته رفته در برادر دیگر حل می شود تا زمانی که دیگر از صحنه داستان غایب می گردد همین امر در مورد همه زنان اصلی داستان صادق است. آنان نیز از صحنه محو می شوند، تا سرانجام تنها شهرزاد برجا می ماند.

قصهٔ شاه به سه کشف نسبتاً یکسان تقسیم می شود: آگاهی شاه زمان از خیانت همسرش، پی بردن شهریار به خیانت همسر خود، و سرانجام آگاهی دو برادر از خیانت زن ربوده شده به عفریت یا دیوی که او را ربوده است. یک عمل واحد در قبال سه شخصیت مختلف تکرار می شود، اما در هر داستان، عمل خیانت در ابعاد بزرگتری نموده می شود: ملکهٔ شاه زمان با غلامی سیاه به شوهرش خیانت می کند، ملکهٔ شهریار به شوهرش با غلامی سیاه و در مجلس عیش و نوش خیانت می کند، که کنایه از آن است که غلامان بسیاری به همسر شاه دست یافته اند، و زن عفریت پانصد و هفتاد بار به او خیانت کرده است. واکنش هریک از دو برادر نسبت به کشف خیانت به دیگران بسیار خاص و قابل توجه است: شاه زمان هنگامی که رنج بزرگتر برادرش را می بیند، آرام می یابد و هردو برادر هنگامی که تقدیر شوم تر دیو را می بینند، به سرنوشت خود تن می دهند. یعنی که دو پادشاه از طریق مشاهده روایت اغراق شده ای از آنچه بر سر خودشان آمده به وضع خود پی می برند. عمل دیدن و مشاهده کردن دیگری از فاصله، به خودشناسی، به نتیجه گیری های خاصی درمورد خویشتن منجر می شود که به نوبه خود به اقدامی دیگر، می انجامد. صحنه های خیانت به صحنه های نمایشی می مانند که برای تماشاگرانی خاص بازی می شود؛ تماشاگرانی که به تماشای زندگی خود نشسته اند. درجای دیگر نشان خواهم داد که چگونه این فاصله گیری برای داستان چارچوب و نیز برای نقشی که شهرزاد باید برعهده گیرد اساسی است.

اما این پایان داستان نیست. نه تنها به هردو شاه خیانت شده، بلکه هردو به بدترین نحو ممکن تحقیر شده اند: به آنان نه از سوی کسانی هم شأن ایشان، بلکه ازسوی زیردستان شان، دو غلام سیاه، خیانت شده است. و بعد، خودِ آنها وادار می شوند به دیو -که در اینجا برجای غلامان سیاه نشسته است- خیانت کنند. شاهان اکنون باید خود را با خیانت کنندگان به خود سر به سر احساس کنند. اما انتقام کامشان را نه شیرین، که تلخ آگین می کند. رابطهٔ

جنسی آنان با زن جوان برعکس روش معمول دراین موارد است. در اینجا مردان اند که از ترس جان به زنی تسلیم می شوند. برای آنکه به زخم آنان نمک تحقیر نیز پاشیده شود، زن آگاهشان می کند که آنان را نیز چون صدها مرد پیشتر، نه به دلیل جذابیت مقاومت ناپذیرشان، بلکه تنها به عنوان ابزار انتقام جویی انتخاب کرده است و به این ترتیب بهانه ای برای آنکه این واقعه را از مقوله فتح و پیروزی به شمار آورند، به دستشان نمی دهد. افشاگری های زن، دو برادر را به این نتیجه می رساند که هیچ مردی، حتی اگر دیو باشد، از مکر زنان در امان نیست.

شاهان، تنها نه از مشاهده سرنوشت دیو، بلکه هم چنین از طریق بازی کردن نقش غلامان سیاه و همسان شدن با کسانی که مورد تحقیر و تنفرشان هستند، به دشواری کارِ خویش پی می برند. شاید این سؤال، که از طنزی مقبول نیز خالی نیست پیش آید که از این دو کدام تحقیر آمیز تر است: اینکه به کسی که او را خوار و خفیف می شمارید خیانت کنید یا اینکه چنین کسی به شما خیانت کند؟ دوشاه، با تجربه هردو شق قصیه، بهانهٔ کافی در دست دارند تا همه زنان را محکوم سازند. ماجرای دیو و زن جوان حرکت دورانی جهان دو برادر را کامل می کند هنگامی که این جهان کاملاً وارون می شود، شاهان دیگر خود را چون گذشته به انجام امورشان قادر نمی یابند. اگرچه هریک شیوهٔ زندگی بکلی مخالف با دیگری را در پیش می گیرد- یکی بکلی از دنیا دست می کشد و دامن انزوا می گیرد و دیگری به قاتلی زنجیره ای بدل می‌گردد- اما نتیجه عمل آنان یکسان است، دیگر نمی توانند زندگی شان را چون گذشته بگردانند. بیگانه و تنها اند در این نقطه، زندگی دو شاه و سراسر آنچه در نظرشان بدیهی و عادی بوده است، به معمایی به ظاهر حل ناشدنی تبدیل می شود

پیش از آنکه پیشتر برویم باید به یاد آوریم که در اینجا نه با داستانی تکامل یافته، بلکه با افسانه سر و کار داریم. و ساختار آن، کمال و سرشاری و ریزه کاری لازم برای جا دادن بسیاری پیچیدگی های درونی را فاقد است. درعوض تنها ستون فقراتی را که زندگی های نا استوارِ شخصیت ها برآن متکی است، نشان می دهد. این ستون فقرات نشان دهنده جامعه ای سخت هرم وار و سلسله مراتبی است که شاه درَ رأس آن قرار دارد و هر شخصیت از طریق جایگاه خود دراین هرم معین و مشخص می شود. در درون چنین ساختاری فضا برای ابراز وجود یا روابط درونی فردی نمی ماند. بنابراین بیشتر روابط در

افسانه قطبی شده اند که در یک سوی آن شاه و در سوی دیگر زیردستان قرار دارند و شاه بر زندگی خصوصی و عمومی آنان قدرت مطلق دارد و در صورت لزوم اراده خود را از راههای خشونت آمیز اعمال می کند. در چنین چارچوب قطبی شده ای اختلافات رفع نمی شوند، بلکه تنها حذف و نابود می گردند.

درچنین جهانی زندگی خصوصی شهروندان وابسته و تابع زندگی عمومی آنان است. در جهان پشت دیوارها زندگانی ای گشوده می شود که از همان روش ها و قوانین زندگی عمومی تبعیت می کند. به موازات استفاده از نیروی خشونت در بیرون، در درون نیز رابطه میان ارباب مذکور و قربانیان مؤنث براساس قدرت فیزیکی محض قرار دارد وصلت آنها با بکارت زدایی از عروس باکره آغاز می شود که عملی خشونت بار و نوعی فتح است . خیانت کردن زن به مرد تنها در حوزهٔ جنسی معنا می یابد و به مثابه نافرمانی شمرده می شود که کیفر آن مرگ است. هر سه چهره مذکر داستان که هر سه نماینده قدرت می باشند، در رابطه با زنان خود برای رسیدن به هدف از زور استفاده می کنند. دیو سعی در به دست آوردن دل زن و ابراز عشق به او نمی کند، بلکه او را می رباید و در صندوقی آهنین زندانی می کند. قضاوت دو شاه درباره بی وفایی دو ملکه نیازی به دادخواهی و دادگاه ندارد. اعمال آنان به اندازه کافی برای رأی دادن به محکومیت شان روشن است.

در هر سیستم فکری استبدادی، استفاده آزادانه از کلام بسیار خطرناک است. قلمرو کلمات، جهان تعبیر، ابهام و تردید است. در داستان، شاه هیچ گونه معما یا سؤالی را برنمی تابد. قربانیان باکره خاموش اند. هیچ کس با شاه از در بحث و نکوهش در نمی آید. امکان وجود معضل بی درنگ بر مطلق بودن قدرت شاه رنگ تردید می زند. آنان که از قدرت او سر می پیچند باید نابود شوند. علاوه برآن، کسانی که ظرفیت بالقوه نافرمانی درآنان است ـ یعنی باکره گان ـ نیز باید نابود شوند. آنچه دوشاه درنمی یابند، اما ما خوانندگان خوشبختانه به آن پی می بریم، آن است که آنان خود زمانی که در برابر قدرت فیزیکی قوی تر تهدید می شوند، ناگزیر از در اطاعت درمی آیند. هنگامی که زن جوان آنان را با تهدید به مرگ وا می دارد که با او همخوابگی کنند، آن جرأت و شجاعت شایسته نام و مقام خود را از دست می دهند. آنان نیز به دست زور و قهر از پا در می آیند.

یک نکته مهم دیگر نیز هست که باید یادآوری شود. ساختار هرمی و قطبی جامعه و روابط درونی آن، استفاده از قهر را آسان می کند و به قدرتی که بر

جامعه مستولی است کمک می رساند. از این رو، تنش ها و اختلافات سرکوب و حل ناشده باقی می مانند. روابط استبدادی و خود کامه شاه را در عین حال هم بسیار قوی وهم سخت‌شکننده و آسیب پذیر می‌سازند. اختلاف‌ها و تنش های حل ناشده سرانجام در هرم احتماعی شکاف ایجاد می کنند. هنگامی که بخش زیرین هرم به لرزه درآمد، رأس آن به احتمال زیاد اول از همه فرو می ریزد. بنابراین، منبع قدرتِ شاه، خود علت اصلی سقوط او می شود.

اکنون جمع بندی کوتاهی ار داستان تا اینجا به دست دهیم. شاه که خود را تنها از طریق نقش عمومی خود تعریف می کند از طریق امری خصوصی به نقشی برآب بدل می شود. او هنوز به اختلاف ها، به روابط درونی بین فضاهای خصوصی و عمومی امکان موحودیت نداده است. او راه ارتباط خلاق با دیگران را نمی داند و تنها زبانی که به کار می‌برد، زبان زور و قهر است. پس در این صورت شاه از این همه مشاهدات و تحربه های شخصی خود چه آموخته است، پاسخ این سؤال در بخش بعدی داستان یافت می شود، که در آن شاه و شهرزاد برای یکدیگر جانشین ناپذیر می شوند

* * *

پیش از ورود شهرزاد به صحنه داستان، زنان بردو گونه اند آنان که خیانت می کنند و کُشته می شوند و آنان که کُشته می شوند پیش از آنکه امکان خیانت بیابند. اگرچه زن ربوده به دست دیو داستان خود را می گوید و زنده می‌ماند، اما نقش او در واقع برای تأکید و تصریح بر ماهیت پلید زشتکاری دو ملکه است. باکره‌گان که برخلاف شهرراد صدایی در داستان ندارند غالباً از چشم منتقدان دور مانده اند. اما سکوت آنان پرمعنی است. آنان هم بکارت و هم جان خود را تسلیم می کنند بی آنکه مقاومت یا اعتراضی نشان دهند. نه سؤالی می کنند، نه آگاهی دارند، نه قادرند بر شاه تأثیری بگذارند. تنها می‌توانند جسم خود را تسلیم کنند آنان در واقع وجود ندارند زیرا هیچ تصویری از خود نمی دهند، درگمنامی می میرند و اثری از خود باقی نمی‌گذارند. انان روی دیگر سکه "زنان شرور" یعنی ملکه ها و زن دیو هستند. هردو گروه، به خاموشی، حکومت شاه را با عمل کردنِ در محدوده شاه و قوانین خودسرانه او می پذیرند. اگر یکی از باکره ها خنجری با خود به بستر شاه می بُرد می توانستیم جسارت او را تحسین کنیم، اما چه شاه کُشته می شد و یا نمی شد، نوع رابطه عوض نمی شد. او نیز چون شاه کوشیده بود تا به آسان ترین و سریع ترین راه ممکن حریف را از میان ببرد یعنی به شیوه نابود

کردن رو می آورد که هم قاتل و هم قربانی، هر دو را تحقیر و خوار می کند. انسان برای تغییر دادن رابطه ای که بر او تحمیل شده، می بایست ذهنیتی را تغییر دهد که خشونت را به گونه راه حل اختلافات موجه می شمارد.

از داستان آنان چنین برمی آید که در برابر نیروی مطلق جز اطاعت محض و هویت خویش را از دست نهادن و یا تقلب و دروغگویی راه دیگری وجود ندارد. به نظر می رسد که دو ملکه از آن روی باید تنبیه شوند که با بی وفایی خود نیروی مردانگی دو برادر را به عنوان مرد، و نیز قدرت مطلق آنان را در مقام شاه زیر سؤال برده و به خطر انداخته اند. امّا زائل کردن بکارت از باکره گان آنچه را همسر شاه از او گرفته بود، به او باز پس نمی دهد. نه شاه و نه آنان از سرنوشت فجیع خود چیزی نمی آموزند. برای تغییر دادن وضعیت راکد باید از آن فاصله گرفت. باید آن را به شیوه ای متفاوت با آنچه آفریده اند، نگریست. باید آن را با تأمل و تخیل نگریست تا امکانات پنهان در واقعیت لایزال را پیدا و پدیدار کرد. بی‌وفایی زنان قدرت مطلق شاه را از او نمی گیرد، بلکه تعادل او را بر هم می زند. زن اسیر دیو چشمان شاه را به خطاهای خود باز نمی کند و شاه با کُشتن عروسانش نگریستن را نمی آموزد. این زنان به مثابه قربانی مسئولیتی در تلاش برای تغییر دادن اوضاع برعهده نمی گیرند- یا دروغ می گویند، یا اطاعت می کنند و تسلیم می شوند. تنها شهرزاد است که می تواند با خونسردی وضعیت خود را تماشا کند و از آن فراتر برود.

شهرزاد نیز چون شاه فرصت دارد تا از طریق نگریستن به کسان دیگری که در وضعیت او قرار دارند، درخود بنگرد. اما او، برخلاف شاه که هرگز از سرنوشت مردان دیگر چیزی نمی آموزد، قادر است تا از سرنوشت زنان دیگر عبرت بگیرد. این امر او را نه تنها از شاه، که از همه شخصیت های دیگر داستان متفاوت می سازد. درست از همین روست که او تنها زنی است که نه از راه منصب و مقامی که در هرم اجتماعی و جنسی دارد، بلکه از طریق ویژگی‌های شخصی اش توصیف و شناسانده می شود. دوشاه دانا و شجاع توصیف شده اند. اما نه دانش آنان در لحظات بحرانی عمرشان و در حل معضلات زندگی شان کمکی به آنان می کند و نه کُشتن بامدادی باکره ای بی‌پناه و بی مدد، حتی بنا به معیارهای آن روزگار، نیازی به شجاعت دارد. تنها شهرزاد است که متفاوت است.

اما تفاوت شهرزاد درکجاست " او در داستان دانا" و " پیش بین" توصیف می شود. او شاعران و ادیبان و سخنوران و شاهان پیشین را می شناسد و بر

احوال و اقوال آنان آگاه است. اما آنچه در اینجا اهمیت دارد ـ همان گونه که هم در انتخاب این صفات برای شهرزاد از سوی راوی داستان و هم در اعمال شخص شهرزاد خواهیم دید ـ نوع دانایی شهرزاد است.

چرا که دانایی تنها از طریق شیوه های اِعمال و کاربرد آن مکشوف می شود. "پیش بین" در لغت هم به معنای کسی است که قدرت دیدن جلوتر از خود را دارد و هم به معنای دوراندیش و حازم به کار می رود. هرچند راوی داستان این کلمه را با توجه به ظرافت‌های معنائی آن در زبان فارسی به کار نَبرده باشد، اما هردو کار برد دراین داستان جا افتاده و مناسب است. و این نه از آن است که داستان جا برای تعبیرات مختلف بسیار دارد، بلکه از آن سبب است که معنای دوگانه این لغت دقیقاً با شخصیت و اعمال شهرزاد می برازد.

با دور اندیشی جلوتر از خود را دیدن، یک جنبه از دانایی شهرزاد است و توانایی او در دیدن گذشته و شناخت مردمانی که گذشته را ساخته اند، جنبه دیگر آن است درک گذشته و دیدن آینده به نیروهای جادویی تخیّل نیاز دارد.

تخیّل شهرزاد او را تا حد به خطر افکندن جانش پیش می راند. می توان ادعا کرد که شهرزاد افسانه های خود را برای نجات جان خود می سراید. این ادعا در خود داستان به جاست هم چنین به شخصیت شهرزاد به مثابه زن نگرشی مدرن دارد. در واقع، انگیزه استفاده از حکایات برای نجات خود یا دیگران از مرگ در سنت داستان گویی شرقی معمول و مرسوم است و در قصه های شهرزاد نیز بسیار رخ می دهد و یکی از عواملی است که آنها را به قصهٔ چارچوب می پیوندند. اما قصد من آن است که به این انگیزه از زاویه ای متفاوت و ادبی تر بنگرم و به این منظور بحث خود را براساس عناصر داستانی خود قصه به کار رفته اند، قرار خواهم داد.

سه‌سال تمام شاه هر بامداد دختری را کُشته است. مردمان نومیدانه دختران خود را برداشته و از شهر گریخته اند. جز دختران وزیر هیچ باکره‌ای در شهر نمانده است. شاه به وزیر فرمان می دهد تا باکره مناسبی برای او بیابد. در داستان هیچ اشاره ای نیست که نشان دهد دختران وزیر که در میان زنان شهر ممتازترین موقعیت را دارند، درخطر آن باشند که به عنوان عروس شاه برگزیده شوند. هنگامی که وزیر از جست و جوی خود نومید* می شود، نگران و بیمناک برجان خود به خانه می آید. شهرزاد که سبب اندوه پدر را در می یابد، به او اندرز می دهد که نگران نباشد و خاطر آسوده بدارد و از پدر می خواهد تا او را به عقد شاه درآورد: می خواهد بکوشد جان دختران مردم را از این ورطه بلا

نجات دهد.

پدر شهرزاد برای منصرف کردن او از این تصمیم خطرناک داستانی نقل می کند و بیمناک است که آنچه بر سر همسر دهقان در داستان آمده بر شهرزاد نیز روی دهد.

داستان وزیر در باره دهقان ثروتمندی است که زبان حیوانات را می داند. این رازی است که اگر آشکار شود دهقان جان خود را از دست خواهد داد. روزی همسر دهقان از سرکنجکاوی برآن می شود تا از راز دهقان آگاه شود به این منظور قهر و اخم پیشه می کند و از حرف زدن با دهقان خودداری می‌کند. حتی گفتن اینکه آشکار شدن راز به قیمت جان دهقان پایان خواهد گرفت نیز در او اثر نمی کند. سر انجام دهقان برآن می شود که راز خود را فاش کند و بمیرد. زمانی که مرگ خود را تدارک می بیند به گفت و گوی سگ و خروس خود گوش می دهد. خروس لاف از آن می زند که می تواند از پس اداره پنجاه زن خود برآید حال آنکه ارباب او بلد نیست که با کتک زدن تنها زنش عقل را به سر او بیاورد دهقان پند خروس خردمند را به گوش می گیرد و زنش را به باد کتک می گیرد تا آنکه زن قسم می خورد که دیگر هرگز قصد دانستن راز شوهر را نکند

معمولاً در پایان این گونه حکایات، شنونده پند اخلاقی مستقر در داستان را می گیرد و بنا بر آن رفتار می کند. نتیجه اخلاقی وزیر از این حکایت آن است که زنانی که در کار مردان دخالت کنند بد می بینند. اما شهرزاد شنونده ای معمولی نیست. همان گونه که بعداً نیز داستان گویی معمولی نخواهد بود. او از این داستان نتیجه ای مخالف آنچه پدر می خواست به او بیاموزد، می گیرد. زن بدبخت و احمق دهقان نمایشی کاریکاتوروار از همه زنانی است که در داستان چارچوب آمده اند. زن دهقان نیز چون دو ملکه از شوهر خود نافرمانی می‌کند، و مانند باکره گان بی پناه تنها از طریق قهر بدنی کنترل پذیر است. شهرزاد، به همان گونه که از واقعیت می آموزد، در افسانه نیز آنچه را که از چشم دیگران پوشیده است، می خواند و می بیند. در می یابد که برای رسیدن به مقصود، نباید چون دیگران باشد ـ به خصوص نباید مانند زن دهقان یا باکره‌گان قربانی باشد. برای نجات حکومت شاه، باید جان خود را به خطر اندازد، اما نباید آن را تسلیم کند.

شهرزاد واقعیت خود را، نه چون شاه از طریق قهر بدنی، بلکه از راه تخیل و تأمل تحقق می بخشد. شجاعت او در به خطر افکندن جان خود تنها جنبهٔ

جسمانی و مادی ندارد، از بُعدی معنوی و روحی نیز برخوردار است. آنچه او را از دیگر شخصیت های داستان متفاوت می سازد، شیوه رویارویی او با معضلی است که زندگی عده زیادی به آن بستگی دارد. دانش تخیلی شهرزاد به او قدرت می بخشد تا با این معضل به شیوه ای سخت نا معمول روبرو شود۔ همچون معمایی که باید حل شود در واقع، بسیاری از بهترین داستان های هزار و یکشب برگرد معما یا معضلی شکل گرفته اند که حل آنها برای شخصیت ها به مسألهٔ مرگ و زندگی تبدیل می شود به نظر من علت اصلی که این قصه های قدیمی امروز هم می توانند در ما علاقه و هیجان برانگیزند، همین است، و نیز، این یکی از دلایلی است که شهرزاد را در چشم خواننده مدرن چنین امروزی نشان می‌دهد. اما این کیفیت چگونه قرن ها پس از آنکه به صورت بخش فنا ناپذیری از واقعیت شهرزاد درآمد، او را به ما پیوند می زند؟

* * *

در پایان قرن بیستم، و پس از این همه داستان ها که گفته اند و خوانده ایم، از خود می پرسم که شهرزاد چه نوع دیگری از ذهنیت و چه نوع دیگری از شیوه داستان نویسی را به یاد من می آورد و شگفتا که او مرا به یاد نوع شخصیتی می اندازد که در داستانسرایی شرقی بدیلی ندارد. شخصیت کارآگاه. شهرزاد مرا به یاد همتای مؤنث و جاودانی شرلاک هُمز می‌اندازد آنچه این دو شخصیت به ظاهر بسیار ناهمانند را که به دو زمانه و دو قلمرو و دو جنس متفاوت تعلق دارند به هم مربوط می کند، ذهنیت آن دو است.

شِرلاک موفق می شود زیرا به حمایت به گونهٔ معمّا می‌نگرد، بافاصلهٔ عاطفی، با تخیّل، با تفکّرمنظّم با آن روبرو می شود و مسئلهٔ غامض و معمّایی را از محیط آن جدا می‌کند و به دنیای شخصی خود می برد. ذهنیت او، در اساس، ذهنیت هنرمند است. بارها خود را به گونه هنرمند معرفی می‌کند و ترفندهای حرفهٔ خود را شگردهای هنری می‌خواند و یا با واژگان رمان‌نویس از آنها یاد می‌کند. که این امر البته از سوی خالق آن، کونان دویل، به صورتی نا آگاهانه انجام نگرفته است. کونان دویل به کارآگاه خود به‌گونهٔ نوعی هنرمند می‌نگریست و حتّی برای او شجره نامه ای هنری ساخته بود. (مثلاً در مترجم یونانی شرلاک هُمز می‌گوید که مادر بزرگش خواهر "ورنه" بوده است و. «وقتی که هنر در خون انسان باشد، می تواند به عجیب ترین شکل ها درآید.»

نکته مشترک شرلاک و شهرزاد آن است که هردو به این معنی هنرمندند: هردو با واقعیت از طریق تخیّل روبرو می‌شوند، کار خود را به خاطر نفس آن

انجام می دهند، بلند پروازند، بسیار بلندپروازتر از آن‌که تنها سر خود را به سلامت به دربرند یا شهرت و ثروت گرد آورند. پیام آنان این است که تنها راه تسلط بر هرج و مرج و پریشانی که ما را فرا گرفته است، تنها راه رهایی از رنج و درد و خشونتی که از کنترل ما بیرون است، آفرینش امکانات دیگر از طریق فاصله‌گیری و تخیل و از طریق فراتر رفتن از محدودیت های موجود و به ظاهر غلبه ناپذیر است. شهرزاد و شرلاک آنجا که دیگران شکست می خورند، پیروز می‌شوند چرا که آنان هنرمندانی هستند که هنر را به خاطر هنر به‌کار می‌برند.

در توضیح و توجیه بیشتر این همسانی میان شرلاک و شهرزاد لازم است باردیگر به یک جنبه کلیدی در قصه‌گویی شهرزاد اشاره کنم. چرا که آنچه را من نیروی تخیل شهرزاد می نامم معمولاً "مکر" شهرزاد نامیده اند. از یک سو می توان استدلال کرد که ضعیفان، برای بقای خویش راهی جز دست زدن به مکر و خدعه ندارند و از آنجا که با زنان همواره به گونه جنس "ضعیف تر" رفتار شده، مکر و حیله به طبیعت ثانوی آنان تبدیل شده است. از سوی دیگر نیز می‌توان استدلال کرد که زنان طبیعتاً گمراه و گناه آلودند و بنابراین برحسب دیدگاه ها یا پیشداوری های هرکس می توان از شهرزاد در به کار بردن خدعه و مکر دفاع کرد یا او را محکوم ساخت.

چه در داستان و چه در واقعیت، معمولاً معمولی ترین آدم ها برای پیشبرد هدف های خود به حیله و مکر دست می یازند. اما هنرمندی شهرزاد در آن است که به مفاهیم قدیمی معانی و امکانات نو می بخشد. در داستان های او بسیاری از زنان و مردان برای دفاع از خود یا نجات خود به حیله دست می زنند. اما استفاده آنان از مکر و حیله به گونه ای است که جادوگران در داستان های پریان عصا یا جاروی جادویی خود را به کار می برند. مکر و حیله واقعیت را، و شاید آنچه را عموماً حقیقت می خوانیم، وارون و کژ و مژ می سازد. اما نوع مکری که شهرزاد با موفقیت به کار می برد از نوع هنر یک رمان نویس خوب است. او فریب را تنها نه به منظور آفریدن توهم واقعیت، بلکه برای به دست دادن حقیقتی پنهانی، بصیرتی پنهانی به کار می برد. این درون بینی ها به ما کمک می کند تا معماها و معضلات خود را در زندگی واقعی حل و فصل کنیم. واقعیت موهوم، در آثار داستانی راه حل مستقیمی برای معماهای ما به دست نمی دهد. اما درون بینی هایی که از آنها به دست می‌آوریم ما را قادر می سازند تا تلقی هایمان را تغییر دهیم و به زندگی با نگاهی تازه و دیگرگونه بنگریم. در نهایت، در برابر این چشم اندازها و امکانات

تازه برای اندیشیدن و حس کردن و عمل کردن دیگر نمی توانیم مانند گذشته عمل کنیم. از طریق آنها جان هایمان از بند رها می شوند، دلهایمان به نور درون روشن و برافروخته می شوند و تخیلمان ما را آزاد می سازد. شهرزاد با قصه هایش تنها جان خود را نمی‌خرد. اوشاه را هم تغییر می دهد، به او دیدگاه متفاوتی از خودش و از واقعیت عرضه می کند، او را به اعتماد، به امید و به زندگی بر می گرداند و بدین سان خود و او را آزاد می سازد.

نکتهٔ جالب این که آنچه در شرلاک "نبوغ" وصف شده، در شهرزاد "مکر" خوانده می‌شود. انتساب "مکر" به نبوغ شهرزاد از وجود جامعه ای استبدادی حکایت می‌کند که موجودیت آن وابسته به حفظ هرم قدرت است و برای این کار باید قوی ترین نیروهای سرنگون سازِ خود را خوار و خفیف سازد. هم‌چنین هنگامی‌که به یاد آوریم چگونه زنی «ضعیف»، با زیرکی و فراستی که در ردِّ شرکت در بازی سلطانی مستبد از خود نشان می‌دهد، کارستانی می‌کند که زورمندترین مردان حتّی خواب آن را از راه توسّل به زور نمی بینند، درهای امکاناتی تازه را به روی خود گشاده می بینیم.

* * *

اکنون وقت آن است تا به‌سراغ شاه برویم که شب همه شب به قصه ها گوش می‌دهد و در تار و پود آنهاگرفتارتر می شود و در عین حال منتظر بامداد است تا طبق معمول کار خود را انجام دهد. گویی از تغییراتی که در او رخ می دهد بی خبر است.

روزها، شاه تنها یک قلمرو می شناسد، قلمروی زشت و خام دست زور و قهر را. او به نیروهای مختلفی که در جهان خصوصی اش وجود دارد آگاهی ندارد. نمی داند چگونه شب های خصوصی اش را به روزهای عمومی اش مربوط کند. نسبت به زنانش هیچ گونه کنجکاوی ندارد. در مقام کسی که در همه موارد آخرین حرف را می زند، جستجوگر نیست، مردم را به گونه افراد نمی‌بیند، حرفهاشان را نمی شنود. امّا داستان های شهرزاد به او می آموزند که به جای کلی بینی و تصمیم بخشی، جهان را به گونه مجموعه ای از افراد متفاوت، از زنانی که خیانت می کنند، زنانی که وفا دارند و زنانی که به آنها خیانت می شود، بنگرد. کنجکاوی و شوق او به دانستنِ آنچه بعد رخ می دهد او را وا می دارد تا قضاوت سریع و حکم بی فکرانه ای را که در زندگی واقعی کرده است، به تعویق اندازد. پیش از شنیدن داستان ها، کنجکاوی او تخیلی نبود. خود مدارانه بود و توسط دید محدود او بسته و مسدود بود. داستان ها

به او می آموزند که از خود به درآید و به سرنوشت دیگران علاقمند شود. شاید از همه مهم تر آن است که شاه می آموزد به رابطه میان زندگی عمومی و خصوصی خود پی ببرد. از این طریق رابطهٔ او با زنان تعبیر می یابد. آنچه تنها از سر کنجکاوی و سلطه جویی جنسی بود، اکنون با کنجکاوی فکری و تخیلی درمی آمیزد. زمانی که عمل جسمانی جنسی با رابطه عاطفی و ذهنی همراه می شود، عشق پدید می آید و شاه شفا می یابد.

در واقع شاه به دو سفر متفاوت دست می زند. سفری که درآغاز داستان روی می دهد و درآن او و برادرش در دشت و دمن سرگردانند و با زن حوان دیو ملاقات می کنند. در اینجا واقعیت است که به صورت وهم و پندار ظاهر می شود، که شاه را می فریبد و او را به باور کردن حقایق کاذب، یا بیم حقیقت ها وامی دارد. به این باور که: همه زنان طبعاً خائن و بی وفایید. در سفر دوم، شهرزاد او را به راه می آورد و از دنیای تنگش به دنیایی دیگر، به دنیای داستان می برد. در اینجاست که چشم درونی اش، چشم تخیّلش، او را به مروارید پنهان حقیقت رهنمون می گردد.

در این مرحله می بینیم که چگونه رابطه شهرزاد و شاه معکوس می شود و این جا به جایی چه کنایه آمیز است. هنگامی که شهرزاد عروس شاه می شود، شاه، بکارت او را نیز چون دیگر عروسان می رداید. شهرزاد می گذارد تا شاه او را "تصرف" کند. اما از آن پس، شهرزاد است که با بافتن داستان هایش به گرد یک هزار و یک شب که شاه حکومت وحشت خود را با کُشتن دختران جوان می گسترد، شاه را تصرف می کند. او شاه را به جهانی می برد که با حکومت و احکام وی بیگانه است، که درآن شاه چنان شیفته داستان های شهرزاد می شود که شهرزاد می تواند بر او فرمان براند، به او بیاموزد که پیش از آنکه دوباره حاکم بر سرنوشت خود شود، چگونه زیردست باشد. کاملاً منطقی است که رابطه شاه با شهرزاد تنها رابطه ای باشد که میوه های واقعی از آن به بار می آید. سه فرزند پسر. آری، توانایی جنسی، جز برتری جسمی برجنس مخالف، به بسا چیزهای دیگر بیار دارد

شاه از طریق شهرزاد می آموزد که به زندگی و به سرگذشت ها به نوعی دیگر بنگرد. پیش از آن، شاه به صحنه های خیانت و بی وفایی چون طرفی ذی‌نفع و درگیر می نگریست. اما اکنون او به داستان ها به خاطرلذت ناب شنیدن، گوش می دهد. یعنی که در داستان ها به گونه شنونده ای بی نظر شرکت می کند و به خاطر این گونه شرکت کردن پاداش می بیند، همان گونه

که شهرزاد از طریق شفا یافتن شاه پاداش می بیند. هردو، هنگامی که خود را از هدف های تنگ و شخصی خود جدا می کنند، به نتیجه می رسند.

اکنون به پایان داستان نزدیک می شویم. بنا به سنت داستان های شهرزاد وقت آن است که به جست و جوی پند و پیام اخلاقی داستان برآئیم. پس بار دیگر داستان را، و این بار در پرتو پیام آن، مرور کنیم: موقعیت شهریار درجامعه، اعمال او را محدود می کند. او درمقام شاه فرمان روای مطلق سرزمین است. این امر او را نرمرگ و زندگی خصوصی و بیرونی زیردستانش حاکم می گرداند. شاه در مقام دستگاه حاکم نیازی به شناسایی و تفاوت گذاری میان زیردستانش ندارد. در روابط خود ناگزیر از پذیرش و رویارویی با نسبیت و ابهام نیست. با این همه، نکته طنز آمیز و جالب آنست که این احساسات خصوصی شاه است که او را به سوی عمل بسیار عمومی و بیرونی کشتن همه زنانی که وارد رابطه خصوصی با او می شوند، هدایت می کند.

هم چنین، به نظر می رسد که نقش عمومی شهریار به عنوان سلطان مطلق العنان، حکومت او را در حوزهٔ خصوصی زندگی اش تضمین خواهد کرد، و به نظر می رسد که زندگی خصوصی او بسیار کم اهمیت تر از زندگی عمومی اوست. اما چنین نیست. برعکس، از بی وفایی یک زن تعادل شاه برهم می خورد و خِرد زنی دیگر از نو به او تعادل می بخشد. سرانجام اینکه، معضل او براثر تهدیدی از بیرون و از سوی دشمنی سیاسی به وجود نیامده است. بلکه از درون دیوارهای به ظاهر امن کاخ او سرچشمه گرفته است. وابستگی متقابل فضاهای خصوصی و عمومی در داستان به گونه استعاره ای از معضل ترین و دشوارترین روابط در هرجامعه- یعنی رابطه بین زن و مرد، رابطه بین اربابان قدرت و زیردستان آنها در می آید.

این خط فکری ما را به آغاز این نوشته و به سؤالی باز می رساند که من و دانشجویانم طرح کردیم: هنگامی که واقعیت چون دامی به نظر می رسد، هنگامی که جامعه هیچ فضای عمومی و خصوصی را ارائه نمی کند که افراد بتوانند در آن آزادانه زندگی خود را به دست گرفته و به آن شکل دهند، چه باید کرد؟ یک پاسخ را می توان از شهرزاد شنید. تحقق بسیاری از حقوق ما در واقعیت، به آفریدن آن حقوق توسط خود ما، به آفریدن فضاهای آزاد در تخیلمان و به شجاعت ما در مبارزه برای کسب این حقوق و فضاها بستگی دارد. و این کار آسانی نیست. آسان تر آن است که مسئولیت ها را رها کنیم و به قربانی بدل شویم، خودمان را از دایره عمل و در نتیجه ملامت شنوی بیرون قرار دهیم و به

این سان دورها را تسلسل بخشیم.

برماست که انتخاب کنیم: مانند آن صدها باکرهٔ بی نام بی چهره باشیم که چشیده شویم بی آنکه خود بچشیم و از جهان برویم بی آنکه از خود نشانی بگذاریم. یا مانند شهرزاد در گوشه های نامنتظر واقعیت در کمین و انتظار فرصت باشیم، زندگی را جهتی دیگر بخشیم، قدرت را سرنگون سازیم، روابط را از نو نامگذاری کنیم، جاودانی شویم، با قصد قبلی مرتکب عمل شویم، و این "پیام" شهرزاد است.

* * *

قصهٔ ما به سر رسیده است. از این پس دیگر همه چیز به خوبی و خوشی خواهد گذشت. اما هنوز نکته دیگری باقی است می گویند پس از آنکه شهرزاد به داستان سرایی خود پایان داد از نو از صحنه بیرون رانده شد، زیرا این شاه بود که امر داد تا داستان های او به تحریر درآیند. در نظر من این امر همان قدر بی اهمیت است که این واقعیت که به احتمال زیاد خالق و راوی داستان های هزار و یکشب مرد بوده است.

در این صورت چهره و تصویر شهرزاد حتی لایق تر و قدرتمندتر می شود و امتیاز دیگری به قدرت و جادوی تخیّل می دهد: خوش آن مردی که جرأت و شجاعت به تخیّل درآوردن چنین زنی را داشته است. و خوشا شهرزاد که چنان شاهی را آن گونه جزئی از وجود خود می کند که مشتاق ثبت و ضبط داستان هایش شود. شاه بدین سان برای همیشه به کار هنری شهرزاد بدل شده است، و ما همواره او را آن گونه که شهرزاد آفریده است، خواهیم دید.

اکنون باید به داستان چارچوبی خود دراینجا و اکنون، در قلمروی دیگر، در واقعیتی دیگر و با معضلی به ظاهر متفاوت باز گردم. من دریافته ام که این واقعیت معمّایی است که زندگی من و زندگی دانشجویانم و زندگی بسیاری دیگر به حل آن بستگی دارد. امّا، به هرحال قصّهٔ این واقعیت و این معمّا هنوز به سر نرسیده است و تا زمانی که نتوانیم به مدد تخیّل و تفکّر برای آن پایانی شایسته خلق کنیم ادامه خواهد داشت

ژانت آفاری (پیرنظر)*

گذار از میان صخره و گرداب:
دگرگونی نقش زن و مرد در ایران قرن بیستم

در دههٔ گذشته، دربارهٔ آرمان ها و نیز نتایج اجتماعی و سیاسیِ انقلاب ۱۳۵۷ ایران، که به سرکاری رژیم تجدّد خواه و اقتدارگرای پهلوی و روی کار آمدن حکومت تجدّدستیز و سرکوبگرمذهبی جمهوری اسلامی منجر شد، کتاب ها و مقاله های اساسی و مهمی نگاشته شده است. مؤلفان برخی از این آثار برنقش تاریخی ایدئولوژی و نهادهای تشیّع در صحنهٔ سیاست ایران تأکید دارند (مانند الجوی، متحده، فیشر، و امیرارجمند)، پاره ای از آن‌ها به نقش نیروهای امپریالیستی و نیزچگونگی‌ایدئولوژی و ترکیب طبقاتی گروه‌های تندرویی که منشاء جنبش‌های اجتماعی بوده اند، پرداخته‌اند (مانند هالیدی، کدی، آبراهامیان و پارسا) و بالاخره برخی دیگر از نتایج مخرّب نوسازی در دوران پهلوی سخن به میان آورده اند (مانند مباشری) این نویسندگان، با همه تفاوت‌هایی‌که در مواضع نظری با یکدیگر دارند، همگی بر سر یک نکته با نویسندگان و جامعه شناسان هوادار برابری حقوق زن و مرد (فمینیست) هم‌داستانند وآن این که برنامهٔ جمهوری‌اسلامی درمورد زنان ایران بازپس گرفتن بسیاری از دست‌آوردهای سیاسی و اجتماعی آنان در قرن اخیر بوده است (سلطانپاریان، آذری، نجم‌آبادی، توحیدی، حائری، افشار، میلانی، معیثی، یگانه، انجمی و فریدل)

---

* اُستاد تاریخ در دانشگاه پردو

پرسش این است که حکومت زن‌ستیز جمهوری اسلامی چگونه توانست، علی‌رغم یک قرن رشد وگسترش حقوق زنان در کشور ریشه بدواند؟ زنان و مردانی که از این جنبش واپس‌گرا حمایت کردند و ارزش های سنّتی آن را با آغوش باز پذیرفتند، چه کسانی بودند؟ آیا مورد ایران یک انحراف تاریخی است یا کشورهای اسلامی در حال رشد می توانند از آن درس هایی بیاموزند؟

برای انجام یک بررسی تاریخ شناختی از مبارزات زنان ایران در قرن بیستم در راه احقاق حقوق خود باید برای این پرسش‌ها پاسخی یافت. وبدین منظور لازم است چگونگی تأثیر مسئلهٔ زنان بر سیاست ایران از دوران انقلاب مشروطه (۱۹۰۶م/۱۲۸۵ش) به بعد مورد بررسی قرار گیرد و روشن شود که چگونه بدل زنان به جایگاه مبارزات سیاسی بدل شد و چگونه حکومت تجددخواه پهلوی و رژیم مذهبی و تجددستیز جمهوری اسلامی هریک تعبیری خاص از حیثیت به دست دادند.

درطلیعهٔ قرن بیستم، سه گفتمان (discourse) مشخّص سیاسی زیر درمورد مسئلهٔ زنان شکل گرفت:

۱) گفتمان تجدّد طلب رادیکال که خواستار تجدّد ایران در زمینه های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود و انجام بعضی تغییرات درنقش زنان را از عوامل لازم برای مدرن‌سازی و غربی گردانی کشور می شمرد؛

۲) گفتمان مذهبی ی تجدّدستیز که ظهور تجدّد و دمکراسی سیاسی را خطری برای موجودیت خود می‌دانست و بویژه با هرتغییری درنقش زنان خصومت می‌ورزید

۳) گفتمان تجدّدطلب تکنوکرات که جنبه های جدید تکنولوژیکی تجدّد را در امور مربوط به بهداشت، سلامت، و اصلاحات آموزشی می پذیرفت بی آنکه خواستار ایجاد تغییراتی اساسی در زمینهٔ نقش سنّتی زنان باشد

در نیمهٔ اول قرن بیستم، زنان ازرهگذر اصلاحات آموزشی، کار و کشف حجاب به حقوق تازه ای دست یافتند و این سبب شد که اختلافات میان "تجدّدخواهان رادیکال" و "تجدّدخواهان تکنوکرات" رفته رفته به حداقل برسد. علت این نزدیکی و هم‌سویی آن بود که در واقع، امر حقوق فردی زنان، و از آن جمله رهایی جنسی (sexual emancipation)آنان، مسئلهٔ مورد نظر هیچ یک از این دو گروه به شمار نمی آمد و نیز هیچ یک از این دو گروه با تغییر جهت های بنیادی در روابط زن و مرد ـکه دربرنامه‌های فمینیستی وجود داردـ موافق نبودند.

درنیمهٔ دوم قرن‌بیستم، روشنفکران تندرو و متعهد به ایدئولوژی‌های تجددخواهانه که خواستار حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بیشتری برای زنان

بودند، از دمکراسی غربی و جنبش های برابری زن و مرد (فمینیسم) سرخورده و روی گردان شدند. درهمین دوران نطرگاه مذهبی "تجددستیز" به استقبال تجدد در زمینه های تکنولوژیکی و صنعتی رفت و نیز بر مبارزهٔ ضد امپریالیستی که یکی از مضامین نیروهای چپ بود مُهر تأیید نهاد. درنهایت، تلاقی این نطرگاه های گوناگون در یک توافق ملی بر سر مسئلهٔ مدرنیته یا "تجدد" بود که انقلاب ۱۳۵۷ را امکان پذیر ساخت. دشمنی با فمینیسم یکی از ستون‌های اصلی این اتحاد جدید بود.

قانون اساسی مشروطه:
دمکراسی رادیکال و روحانیّت محافظه کار

دههٔ نخست قرن بیستم، نقطه عطف مهمی در زندگی زنان طبقه متوسط شهری ایران به‌شمار می آید. انقلاب مشروطهٔ ایران که از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه تأثیر پذیرفته بود، ابتدا با اعتراض های سیاسی گروه های روشنفکران ناراضی، علما، بازرگانان، کسبه، کارگران و بعضی از زنان تهران آغاز شد. در مرداد ۱۲۸۵ش (۱۹۰۶م)، هواداران مشروطه سرانجام توانستند مظفرالدّین شاه را وادار به صدور فرمان تأسیس مجلس شورا سازند و سپس قانون اساسی‌ای برپایهٔ مدل‌های اروپایی وضع کنند.

پس از آنکه انقلاب به هدف‌های فوری خود دست یافت، انجمن های متعدّدی در شهرها و گاه در بعضی دهات بزرگ شمال شکل گرفت که همگی خواستار ایجاد اصلاحات و عدالت اجتماعی بودند. ظرف سه سال شمار قابل ملاحظه ای از انجمن ها، مدارس، درمانگاه‌ها و کلاس های اکابر زنان در تهران و در بعضی شهرهای دیگر تأسیس شد که همگی آن‌ها از راه کار داوطلبانه و اعانات زنان طبقات بالا و متوسطِ متعلق به خانواده های مشروطه طلب اداره می شدند. تا بهار ۱۲۸۹، حدود پنجاه مدرسهٔ دخترانه در تهران افتتاح و یک کنگره آموزش زنان برگذار شده بود. انجمن‌ها و شوراهای زنان در مبارزات آموزشی و سیاسی شرکتی فعّال داشتند و برای تأمین بودجهٔ مدارس، بیمارستان ها و پرورشگاه ها تلاش می کردند.[۱] درحالی که قوانین جدید انتخاباتی[۵]ـ مصوّب شهریور ۱۲۸۵ـ به تصریح زنان را از شرکت در انتخابات منع و محروم می‌کرد، بسیاری از روشنفکران مترقی مشروطه خواه، نمایندگان مجلس، روزنامه نگاران و شاعرانی که در خفا دارای اعتقادات لیبرال وسوسیال دمکرات بودند، از حقوق زنان هواداری می کردند.

سه نشریهٔ *ملانصرالدین* ــ که در تفلیس منتشر می شد ــ *صوراسرافیل* و *ایران نو،* چاپ تهران، مهم‌ترین روزنامه های سوسیال دمکرات آن دوران بودند که در مقالات خود سنّت هایی چون چند زنی، حجاب، و حق طلاق یک جانبه مردان را سخت مورد انتقاد قرار می دادند. با این همه مسئلهٔ اصلی برای اغلب مدافعان حقوق زنان آموزش و ایجاد مدارس و مؤسسات آموزشی برای زنان بود.[۲]

تعمیق انقلاب مشروطه بعضی از روحانیون شیعه را که هوادار سلطنت و بزرگ مالکان ضد انقلاب بودند، به خشم آورد. شیخ فضل الله نوری، مجتهد بزرگ تهران، بهٔ شدت با ایجاد مدارس دخترانه جدید و انجمن های زنان به مخالفت برخاست. او هشدار داد که آزادی زنان آنان را به سوی "فحشا" و ازدواج مسلمانان با نامسلمانان، سوق خواهد داد و بنیاد جامعه اسلامی ایران را متزلزل خواهد کرد. اگرچه شیخ فضل الله نوری نتوانست پیشرفت نهضت را سد کند، اما موفق شد بخشی از نظریات خود را به کرسی بنشاند. ماده ۲ متمم قانون اساسی مصوب ۱۲۸۶ (۱۹۰۷) ایجاد یک شورای پنج نفری از روحانیون را که نسبت به قوانین موضوعهٔ مجلس حق وتو داشته باشد، ضروری شناخت. قانون اساسی مشروطه برخی از آزادی ها و حقوق مدنی ایرانیان را نیز به دستاویز احکام شرعی محدود کرد و هرگونه عمل یا گفتار "مغایر" با موازین اسلامی را ممنوع دانست. آزادی بیان، نشر، تشکیل سازمان ها و انجمن های صنفی همه و همه مشمول این اصل می شد. البتّه شورای پنج نفرهٔ علما برای نظارت بر قانون اساسی عملاً پس از انقلاب مشروطه تشکیل نشد، امّا آیت الله خمینی آن را در اصل مربوط به شورای نگهبان قانون اساسی جمهوری اسلامی احیاء کرد.

درکنار این دو گرایش مسلطِ آغاز قرن ــ یعنی نظرگاه های تجدد خواه رادیکال ــ و نظرگاه تجددستیز مذهبی ــ صداهایی از سوی زنان و مردان تجدد خواه تکنوکرات به گوش می رسید که خواستار تجدّد در برخی زمینه های مربوط به مسئلهٔ زن بودند. از این رو، درحالی که بعضی زنان و مردان تجددخواه از چندهمسری و ستم‌های دیگر بر زنان می‌گفتند و می‌نوشتند، دو نشریه زنان آن دوران به نام های *دانش* و *شکوفه* از طرح مسائل مربوط به نابرابری زن و مرد، روابط جنسی و سیاست احتراز می کردند و درعوض به موضوع هایی چون بهداشت، سلامت، آموزش، اقتصاد خانواده، پرورش کودکان، و آداب نزاکت و رفتار می پرداختند و به این ترتیب به جامعه اطمینان می دادند که زن ایرانی جدید می تواند از مواهب تجدّد بهره برگیرد بی آنکه با بسیاری ازتکالیف سنّتی خود به جدال برخیزد یا از محدودهٔ اخلاق و نزاکتِ مورد قبول جامعه پا بیرون نهد.

نقش دولت در تأمین حقوق زنان، تأثیر انقلاب روسیه: رضا شاه و کشف حجاب

اصلاحات سیاسی و آموزشی مربوط به حقوق زنان در دو دههٔ نخست قرن بیستم ادامه یافت. درسال ۱۹۲۱، رضاخان، رهبر نظامی اصلاح طلب قدرت را در تهران به دست آورد و چهارسال بعد با عنوان رضاشاه پهلوی ارکان حکومتی اقتدارگرا را درسراسر کشور بنیان نهاد. در زمینهٔ مسئلهٔ زنان، از رضاشاه به عنوان حامی آموزش زنان و نیز کسی که فرمان کشف حجاب زنان را صادر کرد یاد می‌شود. اما آنچه غالباً در بحث های مربوط به اصلاحات رضا شاه از نظر دور می ماند عوامل سیاسی بین المللی است که این اصلاحات در قالب آن رخ داده است. انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، و بویژه فعالیت های سازمان زنان بلشویک به نام ژنوتدل (Zhenotdel)، در قفقاز علیا و آسیای مرکزی، بر دو کشور همسایه ایران و ترکیه تأثیری عمیق نهاد و عاملی در شکل گیری احزاب متعدد سیاسی چپ و سازمان های گوناگون زنان با گرایش های چپی گردید. اصلاحات مصطفی کمال (آتاتورک) و در پی او رضاشاه به منظور خلع سلاح ایدئولوژیک نیروهای چپ صورت گرفت تا وقوع اصلاحات اجتماعی را توسط حکومتی غیر دینی و استبدادی امکان پذیر جلوه دهند که البته برای مدتی با موفقیت همراه بود.

رضاشاه در دوران سلطنت خود که از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ادامه داشت حکومتی مقتدر و متمرکز در سراسر کشور تأسیس کرد. مخالفان سیاسی خود را از میدان به در کرد، اتحادیه های صنفی و کارگری و سازمان های سیاسی رادیکال را ازمیان برد و نیروهای معترض درمجلس را خاموش یا با خود همراه ساخت. درسال ۱۳۰۴، رضاخان سردار سپه به رأی مجلس مؤسسان و با برخورداری از حمایت علما که سلطنت را بر جمهوری‌ی پای گرفته در ترکیه ترجیح می دادند، به پادشاهی رسید و اندکی بعد برنامهٔ بلندپروازانهٔ مُدرن سازی و تمرکز قدرت را درکشور آغاز کرد و باپافشاری براستقلال ایران و جلوگیری از دخالت قدرت های بزرگ سیاسی پشتوانهٔ حمایت مردم را به دست آورد. *

رضاشاه برای کاهش قدرت علما در ایران گام هایی چند برداشت اما هرگز مانند آتاتورک آن‌قدر تند نرفت که قوانین شرع را با نسخهٔ تجدید نظر شده‌ای از قانون مدنی سویس عوض کند و یا مانع تدریس تعلیمات دینی در مدارس شود.

با این حال ساعت های تدریس فقه و تعلیمات دینی و زبان عربی درمدارس ایران کاهش یافت. دادگاه‌های شرع در همه موارد به استثنای موارد مربوط به خانواده و احوال شخصی نقش خود را به دادگاه های عرفی که تابع قوانین مصوبهٔ عادی بودند سپردند. رسیدگی به همهٔ دعاوی و نظارت بر صحّت همهٔ عقود و قراردادها، به استثنای ازدواج، طلاق و تعیین سرپرست و قیم برای کودکان، بر عهدهٔ وزارت دادگستری و قضاتی که در رشتهٔ حقوق در دانشگاه تحصیل کرده بودند، قرار گرفت. با آنکه قوانین خانواده همچنان در دست و اختیار علما بود امّا در آن ها نیز تغییراتی، هرچند اندک، صورت گرفت، ازجمله سن قانونی ازدواج به سیزده سالگی افزایش یافت و ثبت عقد ازدواج در دفاتر و محاضر رسمی الزامی شد همین به زنان شهری امکان داد تا در عقدنامه های خود حقوقی چون حق طلاق درصورت تجدید فراش شوهر را بگنجانند.[۳]

آموزش نوین در رأس برنامهٔ دولت رضا شاه قرار گرفت. امّا هدف از آموزش غیرمذهبی جدید دردوران پهلوی بیشتر از آن که ترویج تفکّر انتقادی باشد ساختن شهروندان سر به راه و متعهد به شاه و حکومت او بود که به تدریج با جامعه ای رو به تجدّد خو گیرند ودست علما را از قدرت عظیمی که داشتند کوتاه کنند.[۴] اصلاحات جدید درصد زنان باسواد را در جامعه افزایش داد آنگونه که درسال ۱۳۱۲، بیش از ۵۰ هزار دختر در ۸۷۰ مدرسهٔ دخترانه ـکه اکثراً دولتی بودندـ به تحصیل اشتغال داشتند.[۵] افزون براین، در دههٔ نخست ۱۳۰۰ تعداد زیادی از سازمان‌ها و محلاّت مستقل زنانه سرگرم فعالیت بودند. نشریه *جهان زنان* (متعلق به فارغ‌التحصیلان مدرسه آمریکائی) و مجله *دختران ایران* را باید از جمله فعّال ترین حامیان کشف حجاب زنان در این دوران شمرد.

انجمن نسوان وطنخواه، که سازمانی چپ‌گرا بود، درسال ۱۳۱۱ دومین کنفرانس منطقه ای "زنان کشورهای شرقی" را در تهران برگذار کرد. در این کنفرانس نمایندگان کشورهای گوناگونی چون مصر، عراق، ترکیه، لبنان و هند شرکت داشتند. رئیس کنفرانس، نورحماده، مبارزی رادیکال از لبنان بود که برای اهدافی چون دستمزد مساوی برای کار مساوی، حقوق سیاسی بیشتر برای زنان، تغییر در قوانین ازدواج و طلاق و ارث و تأکید بیشتر برآموزش زنان سرسختانه مبارزه می کرد. شرکت کنندگان در کنفرانس نه تنها از کشورهای مختلف که از منطقه های گوناگون آمده بودند. سازمان دهندگان کنفرانس در مبارزه برای کسب آزادی بیشتر هم‌چنین بر ضرورت اتحاد بین زنان مسلمان و

مسیحی در خاور میانه تأکید می ورزیدند. به‌نظر می رسد که در این کنگره، سوای چند استثناء، بر سر کشف حجاب به عنوان نخستین قدم به سوی آزادی زنان تحصیل کردهٔ شهری طبقهٔ متوسط اتّفاق آراء وجود داشت.[6]

امّا رضاشاه هیچ فعالیت گسترده‌ای را بیرون از کنترل دولت برنمی تابید و از همین رو با آنکه ریاست اسمی کنگره بر عهدهٔ دختر او شاهدخت اشرف بود، حکم تعطیل انجمن نسوان وطنخواه را صادر کرد و به جای آن کانون بانوان راکه تحت نظر دولت اداره می‌شد تشکیل داد. فعالیت های این کانون به تعلیمات حرفه ای، آموزش و امور خیریه محدود می‌شد. سازمان جدید تحت ریاست اسمی شاهدخت‌ها اشرف و شمس پهلوی بود و توسط صدیقه دولت آبادی که از مدافعان قدیمی حقوق زنان به شمار می رفت اداره می شد. منشأ اصلاحات سیاسی اساساً شخص شاه بود.[7] رضا شاه با تکیه بر قدرت سیاسی روزافزون خود، فرمان کشف حجاب را در سال ۱۳۱۴ صادرکرد؛ فرمانی که به بلشویک‌ها و به آتاتورک با این صراحت صادر نکرده بودند. علما بار دیگر در شهرهای قم و مشهد با این قانون جدید به مخالفت برخاستند، اما شاه با خشونت و قاطعیت مخالفت ها را درهم شکست.

زنان ایران در قبال کشف حجاب واکنش های گوناگونی از خودشان دادند. بسیاری از زنان طبقهٔ متـوسّط و بالا که طرفدار تجدّد بودند به استقبال آن روزی شتافتند که با لباس و کلاه اروپایی برای اولین بار و بدون چادر از خانه بیرون آمدند. امّا در خانواده های سنّتی طبقهٔ متوسط و پایین گروه بسیاری در مورد این دستور مردّد و یا با آن سخت مخالف بودند. حجاب مرز بین رفتار پسندیده و مردودِ زن و مرد، هردو، را درخیابان‌ها تعیین می‌کرد. دربسیاری از خانواده‌های سنّتی و متدیّن زنان، یا به دلخواه یا به اصرار همسر و خانواده، برای آن که بی‌چادر در خیابان ها ظاهر نشوند سال ها از ترک منزل خودداری کردند.

مدافعان ایرانی حقوق زنان در ارزیابی سلطنت رضا شاه، هنوز دستخوش دودلی و ابهام اند. به عقیده بسیاری از آنان، سرکوب نهاد روحانیت، که همراه با حمایت شاه از کشف حجاب و ایجاد امکانات جدید آموزشی و استخدامی برای زنان انجام گرفت، روابط سنّتی زن و مرد را تضعیف کرد و موقعیت علما را متزلزل ساخت. عده ای دیگر، چون ناهید یگانه، معتقدند که قانون مصوّب ۱۳۱۶ که حق طلاق و سرپرستی فرزندان را منحصر به مردان کرد و حق سفر و تحصیل و کار زنان را موکول به اجازه شوهر دانست، بر روابط مرد سالارانه

موجود شهر قانون زد و بدین سان بر اختیارات روحانیان درمورد امور خانواده افزود.[۸] واقعیت آن است که مساله کشف حجاب که درآغاز از سوی فعالان سیاسی مرد و زن، به عنوان یک امر سیاسی ریشه ای مطرح شده بود، در نهایت به امری دولتی، نهادی و خالی از محتوای رادیکال خود تبدیل گردید. در این میان، شکافی عمیق بین مبارزان برای آزادی زن و دیگر نیروهای مترقی به وجود آمد در یک سوی این شکاف مدافعان حقوق زن و رژیم پهلوی قرارگرفتند و در سوی دیگر آن نیروهای سیاسی چپ و رهبران مذهبی تجددستیز.

تا سال ۱۳۰۹ همه تلاش هایی که در سطح مردمی برای دفاع از حقوق زنان انجام یافته بود در اختیار دولت تجدد طلب رضا شاه قرار گرفت. این امر سه راه را پیش روی جدی ترین مدافعان حقوق زنان قرار می‌داد:

۱) مواضع تند خود را ملایم تر سازند و با ورود به سازمان های دولتی بکوشند تا به هدف های خود دست یابند؛ ۲) درکنار نیروهای محافظه کار مخالف شاه قرار گیرند که روحانیون را نیز در بر می‌گرفت. اما این در واقع راه حل نبود زیرا محافظه‌کاران با همه اصلاحات شاه، و بویژه کشف حجاب، مخالف بودند؛ ۳) با احزاب سیاسی چپ متحد شوند. اما روشنفکران سوسیال دمکرات و مارکسیست یا با دولت همکاری می‌کردند (مانند حسن تقی زاده، که از رهبران مهم جنبش مشروطه‌بود)، و یا به زیرزمین و تبعید رانده شده بودند (مانند رهبران حزب کمونیست که درسال ۱۳۰۱ تأسیس شده بود). زنان تحصیل کرده شهری، با برگزیدن راه حل اول، یعنی پیوستن به سازمان های دولتی زنان، آگاهانه یا نادانسته درکنار دولت متجدد و تکنوکراتی قرارگرفتند که ضمن بالابردن سطح زندگی اقلیتی برگزیده و کوچک، به دشواری زندگی طبقات پائین تر چون زارعان، زنان قالی‌باف و کارگران نساجی توجهی نداشت. افزون براین، طبیعت غیر دمکراتیک این روند تجدد فاصلهٔ فرهنگی میان طبقات بالا و پائین جامعه را هرچه بیشتر می‌کرد. به نوشته نیکی کدی: «تلاش رضا شاه در راه مدرن‌سازی‌ی شتابان کشور از بالا، همراه با برنامه های آموزشی و فرهنگی غیرمذهبی و مبارزه جویانه‌اش، به پاگرفتن وضع "دوفرهنگی" درایران کمک کرد. طبقات بالا و متوسط به سرعت غربی می شدند بی آنکه فرهنگ سنتی یا مذهبی بسیاری از هموطنان خود را درک کنند.»[۹] مدافعان حقوق زن نیز از این قاعده مستثنی نبودند.

فترت سال های ۱۳۲۰-۱۳۳۲:
سازمان های زنان: دنباله روی سازمان های سیاسی

با آغاز جنگ جهانی دوم، ایران به اشغال نیروهای متفقین درآمد. شوروی ها شمال ایران را به تصرف خود درآوردند و نیروهای انگلستان کنترل جنوب را به دست گرفتند. در شهریور ۱۳۲۰، رضا شاه به اتهام هواداری از آلمان، وادار به کناره گیری و تبعید شد و پسر ۲۲ ساله‌اش، محمدرضا شاه به جای او نشست. شگفت آنکه، جنگ و اشغال نظامی کشور آزادی های سیاسی و فعالیت اقتصادی بیشتری برای ایران به ارمغان آورد. در این دوران احزاب سیاسی و اتحادیه های صنفی بسیاری درکشور شکل گرفتند. اگر بتوان گفت که در نخستین دههٔ قرن بیستم آموزش و در دو دههٔ بعدی آن حجاب در کانون مسائل زنان قرار داشت در دههٔ ۱۹۴۰ (۱۳۲۰ شمسی) مسائل دیگری از جمله حق رأی زنان، شرکت بیشترآنان در امور سیاسی و اجتماعی، و امور مربوط به زنان کارگر اولویت یافت.[۱۰]

حزب توده، با برنامهٔ مترقی خود، توانست روشنفکران جوان را از اقوام و مذاهب گوناگون به خود جذب کند. درسال ۱۳۲۲، شاخهٔ زنان حزب توده به وجود آمد. ایجاد فرصت های آموزشی و استخدامی بیشتر برای زنان، بهبود شرایط کار برای کارگران، حق استفاده از مرخصی، ایجاد مهد کودک و دستمزد مساوی از جمله خواست هایی بود که در نشریه ارگان آن، *بیداری ما*، مطرح می شد. این نشریه هم نظام دیکتاتوری پیشین و هم مخالفت علما با حقوق زنان را به باد انتقاد می گرفت و بر ضرورت ایجاد مدارس و دانشگاه‌های بیشتر برای زنان پای می‌فشرد. درسال ۱۳۲۳، نمایندگان حزب توده درمجلس چهاردهم، طرح دادن حق رأی به زنان را به مجلس پیشنهاد کردند که مورد مخالفت قرار گرفت.[۱۱] امّا برای اوّلین بار زنان آذربایجان در رأی گیری برای انجام انتخابات مجلس فرقهٔ دموکرات آذربایجان شرکت کردند. حزب توده به سبب حمایت بی قید و شرط خود از اتحاد جماهیر شوروی، هواداری از درخواست این کشور برای کسب امتیاز نفت شمال ایران و طرفداری از فرقهٔ دموکرات در واقعهٔ آذربایجان نتوانست از حمایت وسیع تر مردم برخوردار شود، به ویژه پس از آن که در اوایل دههٔ ۱۳۳۰، با محمد مصدق، نخست وزیر لیبرال و محبوب ایران نیز که خواستار ملی شدن صنعت نفت کشور بود، به مخالفت و مبارزه برخاست.

با ایجاد فضای سیاسی بازتر و امکانات اقتصادی تازه، تعداد زنانی که در

کارخانه‌ها به کار پرداختند و یا به‌کار تدریس در مدارس روی آوردند، افزایش یافت. هم چنین بعضی از آنان توانستند به حرفه هایی که تا آن زمان ویژهٔ مردان بود، چون طب، حقوق و علوم راه یابند. عده ای نیز تحصیلات عالی خود را در رشته های علوم انسانی و اجتماعی در دانشگاه تهران به پایان رساندند. چند سازمان مترقی زنان، مانند جمعیت *زنان* و *حزب زنان* نیز دراین دوران به فعالیت مشغول شدند. این سازمان ها اگرچه مستقل از دولت فعالیت می کردند، اما مطیع سازمان های سیاسی متبوع خود بودند. این گونه وابستگی و اطاعت تنها خاص ایران نبود، بلکه درمورد مترقی ترین سازمان های زنان نیز که درآن دوران به احزاب چپ وابسته بودند، صدق می‌کرد در واقع، ازاین راه و روش که حزب کمونیست اتحاد شوروی رایج کرده بود همهٔ احزاب چپ جهان پیروی می کردند درایران نیز امور مربوط به حقوق زنان در مقایسه با مسائل مبرم احزاب سیاسی‌ی مردمَدار، "ثانوی و تبعی" تلقی می شد.[۱۲] حتی سازمان *زنان پیشرو* که یکی از فعال ترین سازمان های آن دوران بود از آنجا که به یک سازمان چپی ضد استالینی وابسته بود درخواست‌های ملی و دیگر اهداف سیاسی جامعه بیش از حقوق زنان اولویت می داد.[۱۳]

امّا سال‌های ۱۳۲۰-۳۲ تنها به شکوفایی احزاب سیاسی مترقی منحصرنبود تبعید رضا شاه سبب تقویت جبهه مخالفان مذهبی و تجددستیز شد که از رهگذر برنامه های مدرن سازی و مذهب زدایی، قدرت و نفوذ قبلی خود را از دست داده بودند. در نتیجه، اکثریت قریب به اتفاق روحانیان برآن شدند که دومسئلهٔ فراموش شده را از نو زنده کنند، یکی اصل دوّم متمم قانون اساسی و دیگری حجاب زنان. به این ترتیب، درسال ۱۳۲۳، آیت الله طباطبائی قمی خواستار رفع ممنوعیت حجاب گردید. بسیاری از زنان شهری، یا به سبب تحریک علما و یا به دلیل مخالفت های داخل خانه و محله، به حجاب روی آوردند. اما این بار پیچه و مقنعه و چادرسیاه جای خود را به پوشش های رنگارنگ تری داد که بدن را چندان نمی پوشانید. آیت الله خمینی در این دوران مجتهدی بود که رفته رفته به رهبر مخالفان ضد تجدّد تبدیل می شد. کتاب او به نام *کشف الاسرار* که در سال ۱۳۲۲ انتشار یافت به زودی به بیانیهٔ مخالفان مذهبی در ایران بدل گردید. آیت الله خمینی دراین کتاب هشدار می داد که کشف حجاب مایهٔ هتک ناموس و عصمت زنان، هدم خانواده و رواج فساد و فحشاء است.[۱۴] وی نسبت به‌آموزش مختلط دختران و پسران و حتی موسیقی نیز موضعی تزلزل ناپذیر داشت: «این مدرسه های مختلط از دخترهای جوان و پسرهای جوان

شهوت پرست عفّت و ریشهٔ زندگی و قوّهٔ جوانمردی را می کشد و برای کشور ضررهای مادّی و معنوی دارد و به فرمان خدا حرام است. . . موسیقی روح عشق بازی و شهوت رانی و خلاف عفّت در انسان تولید می کند و شهامت و شجاعت و جوانمردی را می گیرد و به قانون شرع حرام است و نباید در مدارس جزء پروگرام باشد. . . »[۱۵] درسال ۱۳۳۱، هنگامی‌که زنان تهران، به ابتکار حزب توده با جمع آوری یکصد هزار امضاء از مجلس خواستند که قانون حق رأی زنان را به تصویب برساند، علمای طراز اول با زدن برچسب "ضد اسلامی" بر این طرح، نخست وزیر را از تصویب آن باز داشتند.[۱۶] هنوز یک دههٔ دیگر تا زمانی که محمدرضاشاه حق رأی را به زنان تفویض کند، مانده بود.

به این ترتیب این دوران شاهد چند دگرگونی در زمینهٔ حقوق زنان شد:

۱. بار دیگر مسئلهٔ حقوق زنان همبستگی ملی را به خطر انداخت زیرا ائتلاف بین عناصر روحانی و لیبرال علیه سلطنت بسیار شکننده بود و تنها به قیمت زیرپا نهادن حقوق زنان می توانست ادامه یابد.

۲. سازمان های مترقی زنان به شاخه های تابع احزاب سیاسی چپ بدل شده بودند و برنامه های تجددخواهان تکنوکرات را در ایران دنبال می کردند.

۳. سلسله مراتب سیاسی تازه ای در مورد اولویت دادن به حقوق زنان به وجود آمده بود. احزاب سیاسی چپ بین حقوق سیاسی یا اقتصادی و حقوق جنسی یا شخصی تفاوتی فاحش قائل شده بودند. خواست هایی که به پشتیبانی از حقوق زنان کارگر طرح شده بود، مانند استخدام، تساوی دستمزد، بهداشت و آموزش، قابل قبول شمرده می شدند، اما خواست های دیگری که ساختار مردسالار خانواده را هدف می گرفت و حقوق فردی بیشتری را برای زنان می طلبید، به عنوان "خواست های بورژوایی" غیرقابل قبول بودند.

میراث محمدرضا شاه:
تجدّد بدون دمکراسی

در سال ۱۳۴۰، یعنی چند سال پس از سقوط دولت مصدق و بازگشت محمد رضا شاه به قدرت، کندی، رئیس جمهور تازهٔ آمریکا سیاست جدیدی را در قبال ایران در پیش گرفت. ایالات متحده که پس از انقلاب چپ‌گرای ۱۹۵۸ عراق احساس خطر می کرد، شاه را واداشت که با استفاده از درآمد روز افزون نفت، طرح های اصلاحی جدیدی را در ایران به اجرا درآورد و به فساد حاکم در

دستگاه دولت پایان دهد. درسال ۱۳۴۲، شاه، در پاسخ به سیاست جدید آمریکا، و به منظور آرام کردن یک سلسله نا آرامی ها و تظاهرات دانش آموزان و معلمان، انقلاب سفید خود را به صورت یک برنامهٔ اصلاحی شش ماده ای عرضه کرد که اصلاحات ارضی و حق رأی زنان از جمله آن مواد بود. در پی همه‌پرسی که در این زمینه صورت گرفت شش زن به نمایندگی مجلس انتخاب شدند و دو زن دیگر به مقام سناتور انتصابی دست یافتند. درسال ۱۳۴۷، دکتر فرخ رو پارسا، دکتر طب و دبیر دبیرستان که مادرش از نخستین مدافعان حقوق زنان در دههٔ ۱۲۹۰ بود، به عنوان نخستین زن وزیر ایران انتخاب شد. محمدرضاشاه، که در رفتار و سخنانش نشانی از فمینیست بودن او محسوس نبود، اعتقاد داشت که آموزش زنان و شرکت آنان در بازار کار «از نظر اقتصادی سودمند است و در تثبیت چهره ای تجدد خواه از او مؤثر خواهد بود.»[۱۷]

اصلاحات مربوط به زنان، مانند تاکید بیشتر برآموزش و شرکت دختران دیپلمه در سپاه دانش، که هدف آن سواد آموزی به روستائیان بود، تعداد دختران دانش آموز در دبستان ها و دبیرستان ها را افزایش داد. بین سال های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۴ تعداد دختران دبستانی از ۸۰ هزار تن به ۱/۵ میلیون تن فزونی یافت. تغییرات مربوط به زندگی زنان شهری نیز در این دوران چشمگیر بود. درسال ۱۳۵۷، یک سوم دانشجویان دانشگاه ها دختر بودند و بسیاری از آنان در رشته هایی که مختص پسران دانسته می شد درس می خواندند. در همین سال تعداد زنان شرکت کننده درکنکور دشوار پزشکی دانشگاه از مردان پیشی گرفت.[۱۸] امّا نرخ سواد در میان زنان کشور به سبب عوامل مختلف همچنان پائین بود. از جمله این عوامل می توان از فقر جامعهٔ روستایی، سنّت ازدواج دختران در سنین پائین، و ناکافی بودن تعدادمدارس نام برد. مطابق آمار یونسکو درسال ۱۳۵۶، ۹۱/۷ درصد از زنان روستایی ایران بی‌سواد بودند، حال آنکه نرخ بیسوادی زنان شهری ۵۱/۹ درصد بود.[۱۹]

درسال ۱۳۴۵، محمدرضاشاه با ایجاد *سازمان زنان ایران*، به ریاست خواهر بلندپرواز خویش، شاهدخت اشرف پهلوی، موافقت کرد. در آستانهٔ انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، سازمان زنان ۴۰۰ شاخه و ۷۰ هزار عضو داشت و اکثر اعضای آن را نهادهای وابسته به آن تأمین می کردند. این سازمان هم چنین ۹۴ مرکز رفاه خانواده در سراسر کشور تأسیس کرد که درآنها به کار سوادآموزی، آموزش حرفه ای، امور بهداشتی و مشاوره حقوقی درمورد امور مربوط به ازدواج و طلاق و ارث و نیز ایجاد تسهیلات مهد کودک برای زنان شهری طبقه پائین

پرداخته می شد. سازمان زنان هم چنین برای انجام امور تحقیقاتی در مورد برخی از مسائل مربوط به فمینیسم ـ مانند تصاویر موهن از زنان و تبعیض حسی در رسانه‌ها و کتاب‌های درسی و نیز در زمینه اصلاحات حقوقی ـ تسهیلات لازم را فراهم می کرد.[۲۰]

مهناز افخمی، که مدیریت سازمان زنان ایران را از سال ۱۳۴۹ تا انحلال آن در سال ۱۳۵۷ برعهده داشت، می‌نویسد که همه طرح های مربوط به خط مشی کلّی سازمان باید به تصویب شاه می رسید.[۲۱] قوانین جدید می بایست از زیر چشمان هشیار روحانیت سنّتی نیز، که با هرگونه تخلّف واقعی یا فرضی از قوانین شرع مخالف بود، می گذشت. پاره‌ای از اصلاحاتی که از سوی سازمان زنان پیشنهاد شد به سبب مخالفت یک پارچهٔ عوامل سنّتی و مذهبی به تصویب نرسید. امّا سازمان توانست حداقل سن قانونی برای ازدواج را برای دختران از سیزده سالگی به هجده سالگی، و برای پسران به بیست سالگی افزایش دهد. سقط جنین نیز پس از تصویب یک سلسله «بخشنامه های داخلی» در وزارت بهداری، دادگستری و سازمان زنان، سرانجام قانونی گردید.[۲۲]

مهم ترین موفقیت سازمان زنان به تصویب رساندن قانون حمایت خانواده درسال ۱۳۴۶ و متمم آن درسال ۱۳۵۴ بود. قانون جدید، ضمن آنکه موارد مربوط به طلاق و چند زنی قانون مدنی را که از قانون شرع تبعیت می کرد، تغییر داد، مدّعی وفاداری به اصول و احکام تشیّع بود. این قانون اختیار بی چون و چرای مردان را در مورد طلاق دادن همسران خود در هر زمان و به هر علت که بخواهند از آنان گرفت.[۲۳] البته قانون حمایت خانواده مردان مرفه را ازگرفتن همسر دوم منع نمی کرد اما زن اول را مجاز می‌دانست که در این گونه موارد برای گرفتن طلاق خود اقدام کند. با تصویب و اجرای این قانون، نرخ طلاق از ۲۱۷ مورد نسبت به هزار ازدواج در سال ۱۳۴۷ ـ که چهارمین نرخ طلاق در جهان بود ـ به ۱۷۵ مورد درسال ۱۳۵۴ کاهش یافت. مهم ترین ضعف قانون حمایت خانواده عدم پیش بینی حمایت مالی برای زنان مطلّقه بود. نه قانون مدنی قدیم و نه قانون حمایت خانواده جدید زنان را در دارایی‌که خانواده در دوران ازدواج به‌دست آورده بود، سهیم نمی‌کرد. درنتیجه، مرد همچنان می‌توانست همسرش را به موافقت با ازدواج دوم خود وادار سازد.[۲۴]

واکنش روحانیت تحدّدستیز نسبت به این قانون قابل پیش بینی بود. آیت‌الله خمینی با صدور فتوایی قانون حمایت خانواده را ناقض آئین شریعت اعلام کرد:

قانونی که اخیراً به اسم قانون خانواده به امر عمّال اجانب برای هدم احکام اسلام و برهم زدن کانون خانوادهٔ مسلمانان از مجلسین غیرقانونی و شرعی گذشته است برخلاف احکام اسلام، و امرکننده و رأی دهندگان از نظر شرع و قانون مجرم هستند، و زن هایی که به امر محکمه طلاق داده می شوند، طلاق آن ها باطل و زن‌های شوهرداری هستند که اگر شوهر کنند زناکارند وکسی که دانسته آن‌ها را بگیرد زناکار است و مستحق حدّ شرعی و اولادهای آن‌ها اولاد غیرشرعی و ارث نمی برند و سایر احکام اولاد زنا بر آن ها جاری است، چه محکمه مستقیماً طلاق بدهد یا امر دهد طلاق دهند و شوهر را الزام کند به طلاق[۲۵]

با وجود بسیاریَ دست آوردهای مثبت، سازمان زنان ایران نتوانست درمیان مخالفان چپ و لیبرال و بسیاری از زنان عادی محبوبیتی کسب کند، چرا که هویت این‌سازمان مستقیماً با رژیمی پیوند داشت که سیاست‌های غیر دمکراتیک آن نارضایتی عمیق مردم را برانگیخته بود. وابستگی سازمان زنان ایران به رژیم پهلوی هم چنین سبب شد تا روحانیون محافظه کار بتوانند جنبش فمینیسم را امری غربی گرا و غیراسلامی، که هدف آن ویران کردن خانواده های مسلمان است، جلوه دهند.

از اوایل دههٔ ۱۳۳۰ تا اواخر دههٔ ۱۳۵۰ با صنعتی شدن کشور تعداد زنان کارگر افزایش یافت. در سال ۱۳۳۵ حدود ۹/۷ درصد از نیروی کار حقوق‌بگیر در بخش مدرن صنعتی کشور را زنان تشکیل می دادند، حال آنکه در سال ۱۳۵۵ این تعداد به ۱۳/۸ درصد افزایش یافته بود. اما در صنایع قدیمی و صنایع کوچک سنتی زنان هم چنان منبع کار ارزان بودند و به تسهیلات یا امکاناتی چون مهد کودک، بیمهٔ اجتماعی، یا تسهیلات بهداشتی، که مطابق قانون کار در صنایع جدیدتر و بزرگ تر موجود بود، دسترسی نداشتند. درعین حال، سیل مهاجرت عظیم مردان به شهرها میزان کار بی‌دستمزد زنان را در بخش کشاورزی سخت افزایش داد.[۲۶]

این تغییرات عمدهٔ جمعیتی به تحولات مهم اجتماعی و فرهنگی، بویژه درمورد خانواده منجر شد. همان گونه که دنیز کاندیوتی درمورد زنان دیگر کشورهای خاورمیانه می گوید «معاملهٔ سنّتی پدرسالارانه» که درآن عروس جوان در ازای احترام آتی و حمایت مالی، به همسر و عروسی مطیع و سر به زیر بدل می شد، با ورود زنان به بازار کار تغییر شکل یافت.[۲۷] حتی اگر درآمد زن به شوهر او پرداخت می شد، باز زن در خانوار حقوق تازه ای به دست آورده بود و از این پس می توانست برای نیازهای مالی فرزندان خود- در برابر نیازهای

خانوادهٔ شوهر- اولویت بیشتری طلب کند و یا حتی بر جدا کردن فضای زندگی از خانوادهٔ گسترده اصرار ورزد.
تغییر نقش زن و مرد مسائل گوناگون و دشواری به وجود آورد. آیا دختران دبیرستانی که دامن کوتاه می‌پوشیدند و با پسران جوان نگاه یا نامه های عاشقانه ردّ و بدل می‌کردند بی اخلاق و نانجیب بودند؟ آیا دانشجویان دختری که با هم‌کلاسی‌های پسر خود درس می‌خواندند، بحث می‌کردند، غذا می‌خوردند و در خیابان ها راه می رفتند خراب بودند؟ تکلیف زنان جوانی که پس از طلاق به دانشگاه می رفتند، یا زنانی که به عنوان منشی، پرستار یا کارمند دولت استخدام شده بودند و در آپارتمان خود زندگی می کردند چه بود؟

تأثیر علی شریعتی و انقلاب ۱۳۵۷

سخنرانی ها و نوشته‌های علی شریعتی بازتابندهٔ سرخوردگی های سیاسی و دلهره‌های فرهنگی جامعه دردوران پیش از انقلاب بود. علی شریعتی اسلام‌شناس غیر روحانی بود که از دانشگاه سوربون فرانسه دکترای جامعه شناسی داشت و هنگام اقامت در پاریس، به مخالفان جنگ الجزایر پیوسته بود. وی اندکی پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۳ ابتدا در دانشگاه مشهد و سپس برپایهٔ گفتارهای های مذهبی خود در حسینیه ارشاد به عنوان سخنوری بلیغ و زبردست شهرت یافت. سخنرانی‌های شریعتی ضبط و منتشر می‌شد و عقاید جنجال‌آفرینش مورد بحث قرار می گرفت. شریعتی، پس از یک سلسله درگیری ها با رژیم و چند بار توقیف بار دیگر درسال ۱۳۵۶ ایران را ترک گفت و اندکی بعد به سکتهٔ قلبی در ۴۴ سالگی در لندن درگذشت. شایعات مربوط به دخالت رژیم درمرگ شریعتی به زودی وی را به مقام شهید رساند. او به عنوان پدر ایدئولوژیک در انقلاب ۱۳۵۷ ایران نقشی اساسی برعهده داشت. وی را باید به خاطر طرح شمار تغییرات سیاسی رادیکال و صنعتی شدن هرچه بیشتر کشور، همراه با تأکید برنقش سنّتی مرد و زن در خانواده، مُعرّف و مظهر التقاط نهایی تجدّدخواهان رادیکال و تکنوکرات دانست.
شریعتی خواستار اسلامی انقلابی بود که با حکومت اقتدار گرای پهلوی سرجنگ داشت و می رفت تا نسل جدیدی از متفکران مسلمان نظیر وی را به قدرت رساند. در سخنرانی های شریعتی هزاران نفر حضور می یافتند و شیوهٔ زندگی‌ای را که او می ستود، برمی گزیدند. دختران دانشجو به پوشیدن روسری

سنّتی اسلامی رو می آوردند و مشتاقانه در سخنرانی های او شرکت می‌کردند و مجذوب ستایش او از محاسن آموزش و علم می شدند ودر سخنان او راه حلّی برای بحران هویت خویش می دیدند. شریعتی، ضمن پذیرفتن تکنولوژی و علوم غربی، فرهنگ وتفکر سیاسی غرب، از لیبرالیسم و دمکراسی گرفته تا مارکسیسم و اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی و اومانیستی، را رد می‌کرد. وی درعین آن‌که مدافع شرکت وسیع زنان در امور سیاسی و اجتماعی بود، جایی برای آزادی زنان ـ که تغییری اساسی در نقش زن و مرد و رهایی جنسی را ایجاب می کرد ـ در ایدئولوژی خود نمی‌دید. وی انقلاب فرهنگی جوانان غربی را، که درکنار آزادی های سیاسی خواستار رهایی جنسی نیز بودند، محکوم و تقبیح می‌کرد و چنین آزادی هایی را غیراخلاقی و فاسد می شمرد و آنرا چیزی جز شیوع فحشا و "آزادی پائین تنه" نمی دانست. شریعتی برای مخاطبانی سخن می‌گفت که نسبت به دگرگونی‌های اخیر نقش زنان در جامعه سخت دودل بودند و گمان داشتندکه بسیاری از زنان غربی آلت دست اقتصاد سرمایه داری هستند که بدن آنها را به ابزاری برای فروش کالا تبدیل کرده است. الگویی که شریعتی توصیه می‌کرد، ژاپن بود که درآن از دستاوردها و پیشرفت های علمی و فنی غرب استفاده می شد بی آن که به ظاهر روابط سنّتی زن و مرد تغییری یافته باشد.

به این ترتیب، شریعتی با جلب نسل تازه ای از جوانان روی گردانده از وضع موجود وجهت دادن به مخالفت با شاه، توانست به هدفی که روحانیت تجددستیز طی چند نسل نتوانسته بود به آن دست یابد، نائل شود. وی هم چنین، با ارائهٔ نظر سیاسی جدیدی‌که، ضمن پذیرش پیشرفت های فنی و تکنولوژیکی جهان مدرن، اصلاحات اجتماعی و فرهنگی مدرنیته را رد می‌کرد، ناخواسته روحانیان تجددستیز را که به مخالفت با او برخاسته بودند به مسیری که بایست پی می‌گرفتند رهنمون شد. این استراتژی زمانی‌که با بحث ضد امپریالیستی نیز درمی‌آمیخت گیرایی و تأثیر بیشتری می یافت و موضوعات تحریک آمیزی، چون ستم برفقرا، نیاز به توزیع عادلانه ترثروت، مبارزه علیه امپریالیسم، ضرورت حرکت انقلابی و درعین حال روی‌آوری به نقش‌های سنّتی زن و مرد و ارزش‌های مذهبی، را در برمی‌گرفت. این معجون ایدئولوژیک اثر عمیقی بر سازمان های چپ، به ویژه سازمان مجاهدین خلق گذاشت. همین سازمان بود که در انقلاب نقشی به سزا داشت و لقب "امام" را بر القاب آیت الله خمینی افزود.

تحولات سریع انقلابی و استقرار برق آسای رژیم جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ بسیاری از زنان جوان سیاسی را که در تظاهرات خیابانی پوشش حجاب

را به عنوان نماد مخالفت با رژیم برتن کرده بودند، بی‌آن‌که به تسلط یک حکومت مذهبی تمایلی داشته باشند غافلگیر و متحیرکرد. تنها چند هفته پس از بازگشت آیت الله خمینی به ایران بود که وی قانون حمایت خانواده را "غیراسلامی" و در نتیجه غیرقانونی اعلام کرد. یک سال و نیم پس از انقلاب، زنان ایرانی با محدودیت‌ها و تعدیات بسیاری درمورد حقوق خود روبرو شدند از آن جمله. حجاب اجباری یا پوشش اسلامی "مناسب" برای زنان که به جز دست و صورت تمام بدن زنان مسلمان و غیرمسلمان را درملاء عام می‌پوشاند و ترک آن موجب کیفرهایی چون شلاق خوردن در ملاء عام و زندان است؛ جدا کردن زنان از مردان در مؤسسات دولتی، مدارس، دانشگاه ها و اتوبوس ها؛ پائین آوردن سن ازدواج دختران به ۹ سالگی؛ باز گرداندن حق طلاق یکطرفه و خودسرانه و چند همسری به مردان؛ فشار آوردن بر زنان و مردان تحصیل کرده و بر جوانان شهری برای قبول سنّت شیعی متعه یا ازدواج موقت؛ محدودیت حق سرپرستی مادران و لغو مواد قانونی که حقّ ولایت فرزندان را پس از درگذشت پدر به مادر می سپرد؛ باز گرداندن حقوق تصمیم گیری در امور مهم زندگی زن به شوهر ـمانند اجارهٔ کار وسفر؛ ایجاد محدودیت های شدید در مورد استخدام زنان؛ و تعریف گسترده ای از زنا که داشتن رابطه جنسی پیش از ازدواج بین افراد بالغ ومجرد را ممنوع می کرد. این احکام و شماری دیگر از محدودیت‌های نظیر آن موقعیت زنان را به شهروندان درجه دوم چه در خانه و چه در بیرون از خانه تنزل داد.[۲۸]

ازمیان رفتن آزادی ها و حقوق زنان درکلیهٔ موارد، به استثنای حق رای و تحصیل، را باید ناشی از دگرگونی های ایدئولوژیکی دانست که در جنبش یک قرنی صدحکومت درایران رخ داده بود. نخست آن که آیت الله خمینی برخلاف شیخ فضل‌الله نوری، سلف ایدئولوژیک خود درانقلاب مشروطه، جنبه‌های تکنولوژیکی و علمی مدرنیته را پذیرفت، هرچند که کماکان برابعاد فرهنگی و اجتماعی‌آن‌دست رد گذاشت. وی هم‌چنین دررمینهٔ گستردن مفهوم و ابعادسیاسی اسلام از علی شریعتی، اسلام گرای تندرو و نیز از سازمان های چپ درس های مفیدی آموخته بود. اصطلاحات مارکسیستی غربی چون استعمار، استثمار، امپریالیسم، و انقلاب اجتماعی، بویژه در سخنان و موعظه های وی و پیروانش، کاربرد بسیار یافت و پس از انقلاب نیز هم‌چنان به کار رفته است.

دو دیگر آن‌که میان فمینیست‌ها و چپی‌ها وهمچنین میان زنان هوادار اسلام انقلابی و هواداران آزادی زنان گسست ایدئولوژیکی کاملی رخ داده بود. اکثریت وسیع چپ گرایان ایرانی، خواه اعضای حزب توده، یا هواداران سازمان مائوئیست

پیکار، یا شاخه‌های مختلف فدائیان خلق، همگی دیدگاهی جزمی از مارکسیسم داشتند؛ دیدگاهی که تعبیر انگلسی-استالینیستی را از مفاهیم زیر بنا و روبنا پذیرفته بود. برپایهٔ چنین تعبیری ستم بر زنان در جامعه سرمایه داری نتیجهٔ تضاد طبقاتی و "امپریالیسم فرهنگی" دانسته می شد و سازمان های مستقل زنان، چه درنظام‌های سرمایه‌داری و چه سوسیالیستی، غیرلازم به نظر می‌رسید، چراکه این گونه سازمان ها درنظام سرمایه داری توجه را از "هدف اصلی" مبارزه منحرف می‌ساخت و درنظام سوسیالیستی هم نیازی به آنها نبود.[۲۹] همچنین، سازمان‌های چپ‌گرا درمورد حقوق زنان موضعی نظیر موضع "تجدد طلبان تکنوکرات" داشتند. به سخن دیگر، آن‌ها نیز واقعیت روابط پدرسالار درمیان همهٔ طبقات جامعه را انکار می‌کردند و ازپرداختن به مسائلی چون جنسیت، نابرابری‌های جنسی، و نیاز به اصلاح قوانین خانواده سر بازمی زدند. نوشته های شریعتی که التقاطی از مارکسیسم ناپخته و الهیات آزادی بخش بود، و سخنان خمینی، که مفهوم سیاسی شدهٔ ضدامپریالیستی‌ای از اسلام را تبلیغ می‌کرد، چندان از این موضع چپ، که حکم بر مخط بودن فمینیسم داده بود، فاصله نداشت. مطابق هردو دیدگاه فمینیست ها یا ساده اندیش بودند و یا ابزاری در دست نیروهای امپریالیست. براساس این نظر، کشورهای امپریالیستی از برنامه‌ای فمینیستی حمایت می کردند که هدف آن نابودکردن فرهنگ های بومی و ازمیان بردن روحیهٔ مقاومت کشورهای جهان سوم و درنهایت استثمار آن‌ها بود.

سوّم آن‌که، پنجاه سال آمیخته شدن مسائل فمینیستی با رژیم اقتدارگرای پهلوی چنان گسست‌فرهنگی‌ای در جامعهٔ ایران به وجود آورده بود که دولت تازه‌پای جمهوری اسلامی در کسب حمایت گروه های وسیع و سنتی زنان مشکل چندانی نداشت. از همین رو بود که حق رأی زنان به جای خود محفوظ ماند این زنان که بیشتر متعلّق به طبقهٔ متوّسط بازاری یا خانواده های طبقهٔ پائین بودند و از تغییر نقش زن و مرد در نیمهٔ دوّم قرن بیستم سخت ناراضی، بعدها تحت تأثیر نویسندگانی چون فرشتهٔ هاشمی و سرمقاله های وی در مجلهٔ *زن روز* در سال های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ که به آنان "راه سوّمی" را علیه کژی های سرمایه داری و کمونیسم، هردو، نشان می داد دلگرم شدند و جرأت ابراز وجود یافتند. به اعتقاد هاشمی و دیگر زنان اسلام‌گرا که مانند او در غرب تحصیل کرده بودند جامعهٔ اسلامی در صورتی می توانست شکل بگیرد که همه به جنبش انقلابی بپیوندند و فمینیست‌های "کافر" و "امپریالیست" را محکوم سازند.[۳۰]

دهۀ ۱۳۷۰:
نسل دوران پس از انقلاب

اکنون، پس ازگذشت نزدیک به هجده‌سال از انقـلاب، نشان چندانی از شیفتگی اولیۀ زنان نسبت به جمهوری اسلامی برجای نمانده است. مجلات زنانۀ وابسته به دولت مانند نِدا، **هاجر**، **پیام زن** پیوسته از «فقدان تعهد سیاسی-مکتبی» زنان ایرانی که در اولین فرصت روسری های اجباری را بر می دارند و با زیاده روی در آرایش، در سراسر احکام اسلام مقاومت می کنند، شکایت دارند[۳۱] حتی مرضیه دبّاغ، از حامیان حدّی و متعهّد جمهوری اسلامی که سه بار به نمایندگی مجلس رسیده و دهها سال از مریدان خمینی بوده، از مشکلات فراوانی که او و چند تن از زنان دیگر در گذراندن چند قانون به سود زنان داشته اند، گله مند است.

دولت جمهوری اسلامی نیز در این سال ها، در برخی موارد، ناگزیر از در سازش درآمده است. تحصیل زنان در رشته های مهندسی و کشاورزی در دانشگاه از نو آزاد شده. قانونی با شباهت هایی به قانون حمایت خانواده درسال ۱۳۷۱ به تصویب رسیده که مطابق آن زن و شوهر پیش از طلاق باید از دادگاه گواهی عدم سازش دریافت کنند. دولت هم چنین زنان را تشویق کرده است که در قبالۀ نکاح حقوقی چون حق مالکیت مشترک یا حق طلاق درصورت ازدواج دوبارۀ شوهر را بگنجانند. بسیاری از زنان، در زمان عقد ازدواج از این حقوق به ازای دریافت حقّ ادامه تحصیل یا کار درمی‌گذرند. درصورتی که شوهر بخواهد به بهانه های "واهی" همسر خود را طلاق دهد، همسر می تواند به ازای سال‌های خدمت خود در خانۀ شوهر، علاوه بر نفقه، برای‌سه ماه طلب "دستمزد" کند. امّا این‌که دستمزد در برابر چه خدمتی باید باشد ـآشپزی، نظافت، نگهداری از فرزندان یا فقط رابطه جنسی- ویا این‌که بهانه های "واهی و غیرمنطقی" مردان کدامند روشن نیست. زنان حقوقدان اکنون می توانند در دادگاه‌های خانواده در مقام دستیار یا مشاور قُضات مرد خدمت کنند. سن قانونی ازدواج برای زنان از سیزده سال به پانزده سال افزایش یافته و سقط جنین تحت شرایط خاص مجاز اعلام شده است. برای سقط جنین نیازی به اجازه شوهر نیست، امّا انجام آن موکول به حکم دادگاه است، و بدون آن شوهر می تواند از کسانی که عامل و مباشر سقط جنین بوده اند شکایت کند. این تغییر در قانون سقط جنین در پی

سیر صعودی نرخ رشد جمعیت صورت گرفت که در سال ۱۳۶۲ به ۳/۹ درصد رسید و اکنون به ۲/۳ درصد کاهش یافته است.[۳۲]

با مروری بر رمان ها، داستان های کوتاه و مجلات زنان که در ایران منتشر شده است، می توان به این نتیجه رسید که در سطوح عمیق تر فرهنگی جامعه تغییرات مهمی روی داده و آگاهی تازه ای نسبت به حقوق زنان پاگرفته است رمان های فمینیستی شهرنوش پارسی پور و منیرو روانی پور محبوبیتی قابل ملاحظه در ایران یافته اند و نشریه های ایرانی برون مرزی نیز به چاپ نقدهای تحسین آمیزی از آن ها پرداخته اند. اخیراً مجلهٔ فمینیستی *زنان* به انتشار مصاحبه های جسورانه ای با زنان زندانی، زنان کارگر و معلم دست زده است.[۳۳] این نشریه که آشکارا دلمشغول مسائل فمینیستی است، درباره ستم بر زنان و زشتی فرهنگ پدرسالاری در ایران مقالاتی آموزنده دارد و نوشته هایی نیز از فمینیست‌های غربی چون سوزان فالودی منتشر می کند که درآن ها از ساختار پدرسالارانهٔ کشورهای اروپا و ایالات متحدهٔ آمریکا انتقاد می شود. گروه بزرگی از زنان سنّتی که ابتدا از سر ایمان به اهداف جمهوری اسلامی و برای اشاعهٔ آن پا به خیابان ها گذاشته بودند امروزه به طور جدّی با زن ستیزی رژیم سر به مخالفت گذاشته اند و آزادی ها و حقوق بیشتری را برای خود و دخترانشان طلب می کنند. بسیاری از همین زنان در انتخابات اخیر ریاست جمهوری، که منجر به انتخاب محمد خاتمی شد، شرکت کردند. در خارج از ایران، به ویژهٔ در اروپا و آمریکای شمالی نیز شبکهٔ قابل توجهی از سازمان ها و نشریات مدافع حقوق زنان در تبعید به وجود آمده است که به عنوان عوامل "آگاهی بخش" عمل می کنند و برنامه های منظم فرهنگی و هنری دارند و زنان نویسنده و شاعر را از ایران به سخنرانی و کتاب خوانی در جلسات خود دعوت می کنند. این نوع فعالیت‌های فمینیستی در اروپا و امریکا، از پشتیبانی تعدادی زیاد از مردان ایرانی مقیم خارج بهره مند بوده است. بسیاری از فعّالان سیاسی سابق، از زن و مرد، اکنون بر ناآگاهی گذشتهٔ خود نسبت به مسائل فمینیستی دریغ می خورند.

با این‌همه، امروزه در بسیاری از کشورهای خاورمیانه و آمریقای شمالی، جنبش‌های مستقل غیر مذهبی راه بسیار خطرناکی را درگذار از میان صحره و گرداب می پیمایند. از یک سو، مخالفان مذهبی ضد فمینیست وعده می دهند که اگر زنان به فرهنگ پدرسالاری اسلام سنّتی روی آورند در ازای محروم شدن از حقوق و برابری های اجتماعی از احترام و امنیت و شخصی برخوردار خواهند بود . از سوی دیگر، حکومت های غیر مذهبی و استبدادی میزان معینی از

امکانات اقتصادی و اجتماعی را برای زنان قائل می شوند اما حقوق مدنی و سیاسی را از مردم ـ و از جمله زنان ـ دریغ می دارند. این همان گردابی بود که زنان ایرانی در اواخر دههٔ ۱۳۵۰ خود را درآن غرقه یافتند. با این همه، امروزه نظرگاه سیاسی تازه ای در میان ایرانیان، چه در داخل و چه درخارج از کشور، در حال شکل گرفتن است، نظرگاهی که هم صداهای روشنفکران غیرمذهبی مخالف و هم هواداران حقوق زنان را در بر می گیرد. امّا، تا زمانی که مفهوم کامل آزادی زنان، به معنای دگرگونی های اساسی درنقش زن و مرد، درک نشده است، سرنوشت فمینیسم و تعریف مفهوم حقوق بشر درایران هم چنان مبهم باقی خواهد ماند.

---

* این نوشته توسط ژاری عطیما از متن انگلیسی آن برگردانده شده است. از ایشان و همینطور از خانم مریم متین‌دفتری و آقای محمّد ارمنی به خاطر راهنمایی هایشان سپاسگزارم. برای متن انگلیسی و مفصل تر این نوشته ن. ک. به

NWSA Journal A Publication of the National Women's Studies Association 8, No 1 (Spring 1996)

پانوشت ها:

۱ ن ک به:

Janet Afary, "The Debate on Women's Liberation in the Iranian Constitutional Revolution, 1906-11," *Expanding the Boundaries of Women's History Essays on Women in the Third World*, ed. Cheryl Johnson-Odim and Margaret Strobel, Bloomington, Indiana University Press, 1992, pp 101-21

۲ ن ک به

_______, *The Iranian Constitutional Revolution, Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, 1996, chap. 5

۳. ن ک به

Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, New York, Praeger, 1982, p 62

۴ ن ک به.

David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p 111, Nikki Keddie, *Iran. Roots of Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1981, p 95 and, Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, SUNY Press, 1980, pp 39-42

۵. ساناساریان، همان، ص ۶۲.

۶. فاطمه استادملک، *حجاب و کشف حجاب در ایران*، تهران، عطائی، ۱۳۶۷، صص ۱۱۲-۱۱۵.

۷. ساساریان، همان، ص ۶۸.

۸. ن ک به.

Nahid Yeganeh, "Women, Nationalism, and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran," *Feminist Review* 44, Summer 1993, p 5

۹ بیکی کدی، همان، صص ۱۱۱-۱۱۲

۱۰ این موضوع ها نه فقط در نشریات چپ چون زنان زنان، **مجله قیام زنان** و **آینده** طرح می‌شدند، بلکه در مجلات عامه پسندتر آن دوران نیز مورد بحث قرار می گرفتند

۱۱ ن ک به

Gholam Reza Vatandoust, "The Status of Iranian women during the Pahlavi Regime," *Women and the Family in Iran*, ed Asghar Fathi, Leiden, E J Brill, 1985, pp 110-111, Sanasarian, Ibid., p. 72; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 336

۱۲. ساساریان، همان، ص ۷۳

۱۳ ن ک به. **مجله زنان پیشرو** ا ا.، بهار ۱۹۵۳

۱۴. ن ک به

Said Amir Arjomand, "Traditionalism in Iran," *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Ed. Said Amir Arjomand, Albany, SUNY, 1984, p 204

۱۵ خمینی، روح الله، **کشف الاسرار**، قم، انتشارات آزادی، بی تاریخ، صص ۲۱۳-۲۱۴

۱۶ ساساریان، همان، ص ۷۵

۱۷ کدی، همان، ص ۱۷۹

۱۸ ن ک به

Mahnaz Afkhami, "Iran A Future in the Past- The 'Prerevolutionary' Women's Movement," *Sisterhood is Global*, ed Robin Morgan, New Yrok, Anchor, 1984, p 335

۱۹ ن ک به

Haideh Moghissi, "Women, Modernization and Revolution in Iran," *Review of Radical Political Economics*, 23, 3 & 4 , 1994, pp 211-213

۲۰ ساساریان، همان، صص ۸۵-۸۸

۲۱. مهناز افخمی، همان، ص ۳۲۳

۲۲. همانجا

۲۳ فرج الله قربانی، **مجموعهٔ کامل قوانین و مقررات خانواده**، تهران، فردوسی، ۱۳۷۲، ص ۹

۲۴ ساساریان، همان، ص ۱۴۹.

۲۵. م. یاوری، **نقش روحانیت در تاریخ معاصر ایران**، لوس آنجلس، شرکت کتاب، ۱۹۸۱، ص ۹۸

۲۶. ن. ک. به.

Habib Lajevardi, *Labor Unions and Autocracy in Iran*, Syracuse University Press, 1985, pp 213-214

۲۷ ن ک به

Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy A Comparative Perspective," in *Women in Middle Eastern History Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed., Nikki R. Keddie and Beth Baron, New Haven, Yale University Press, 1991, pp 23-42.

۲۸ کیهان (لندن) ۱۹۸۱-۱۹۹۳ برای خلاصه انگلیسی ن ک به نیره توحیدی در

Mohanty, Russo, Torres, eds , *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, 1991, pp 251-267

۲۹ ن ک به

Hammed Shahidian, "The Iranian Left and the Woman Question in the Revolution of 1987-1979," *Internationbal Journal of Middle East Sudies*, 26 (1994), pp 223-247

۳۰ ن ک به نوشته های زن روز در سال های ۱۹۷۸-۱۹۷۹

۳۱ نیز ن ک به کتاب اریکا فریدل که درآن سرخوردگی زنان روستایی از بسیاری سنت‌های مذهبی طاقت فرسا که بر آنان تحمیل گردیده، به روشنی ترسیم شده است

Erika Friedl, *Women of Deh Koh Lives in an Iranian Village*, London, Penguin, 1991

۳۲ ن ک به

Nesta Ramazani, "Women in Iran. The Revolutionary Ebb and Flow," in *U S Iran Review Forum on American-Iranian Relations*, 1 7 (October 1993), pp 8-9

۳۳ برای توضیح بیشتر در این باره ن. ک به

Janet Afary, "The War Against Feminism in the Name of the Almighty Gender and Muslim Funamentalism," *New Left Review*, 224 (July-August 1997), pp 89-110

مشروطه ایرانی

و

پیش زمینه‌های نظریه «ولایت فقیه»

ماشاءالله آجودانی

لندن، انتشارات فصل کتاب، ۱۳۶۷

محل فروش در آمریکا:

Nashr-e Ketab
1413 Westwood Blvd
Los Angeles CA 90024
Tel: (310) 444-7788

مهناز افخمی*

انقلاب مسالمت آمیز:
مروری بر فعالیت ها و دستاوردهای سازمان زنان ایران (۱۳۵۷-۱۳۴۳)

مقدمه

این نوشته در بارهٔ جنبش زنان ایران در دودههٔ پیش از انقلاب اسلامی و بیشتر معطوف به اهداف، برنامه ها و فعالیت های سازمان زنان ایران و چگونگی روابط و رویارویی آن با مراکز تصمیم گیری دولتی از سویی و با عوامل محافظه‌کار و سنّتی جامعه از سوی دیگر است. تاکید این بررسی بر نقش و فعالیت های سازمان در گسترش حقوق و آزادی های زنان ایران در دوره ای است که هنوز این حقوق و آزادی ها نه تنها در جامعهٔ سنّتی و مردسالار ایران که در جوامع بسیار دیگر دست نیافتنی به نظر می رسید. این نوشته ـکه بیشتر بر پایهٔ آگاهی‌ها و تجارب نگارنده در دورهٔ فعالیت در سازمان زنان شکل گرفته‌ـ پس از مرورِ کوتاهی بر تاریخچهٔ معاصر جنبش زنان، به فرایند تشکیل سازمان و اهداف نخستین آن، به تشریح امکانات و محدودیت های موجود در راه تصویب و انجام برنامه های سازمان و سپس به توصیف ساختار و نحوهٔ کار و انواع فعالیت های سازمان زنان درایران و در عرصهٔ بین المللی خواهد پرداخت. به دستاوردهای اساسی سازمان، به ویژه به برنامه ریزی، تنظیم و اجرای "برنامهٔ ملّی کار" دربخش پایانی این نوشته اشاره خواهد شد.

* دبیر کلّ "سازمان زنان ایران" (۱۳۵۷-۱۳۴۳) و رئیس "سازمان بین‌المللی همبستگی زنان" (Sisterhood is Global Institute). آخرین اثر مهناز افخمی، *Faith and Freedom* [ایمان و آزادی]، در سال ۱۹۹۶ از سوی انتشارات دانشگاه سیراکیوز منتشر شد.

مروری تاریخی

آغاز بیداری زنان ایران را می توان با جنبش تنباکو مقارن دانست.[۱] نشانه های این بیداری نخست در این جنبش، و سپس در انقلاب مشروطیت، که زنان در آن حضوری محدود ولی قابل توجه داشتند، پدیدار شد. امّا سهم زنان در نهادهای نوپای انقلاب مشروطه و در عرصهٔ سیاسی کشور [۲]ناچیز بود و در سال های پس از انقلاب نیز در موضع اجتماعی و مدنی آنان تغییری محسوس حاصل نشد در این دوران، فعّالیت‌های سازمان‌یافتهٔ آنان که عمدتاً به‌ابتکار زنان طبقهٔ مرفّه شکل گرفت عملاً به زمینه های آموزش مقدماتی و انتشاراتی محدود گردید. با آغاز دوران پادشاهی رضاشاه پاره ای دگرگونی‌های اساسی در وضع زنان پدیدار گردید. هم در این دوران بود که، با همه موانع، امکان تحصیلات عالی و دانشگاهی برای زنان فراهم آمد، با اصلاح قانون مدنی زنان به پاره ای حقوق تازه دست یافتند و با کشف حجاب راه برای مشارکت روزافزون آنان در زندگی اجتماعی و اقتصادی کشور تاحدی گشوده شد.[۳]

پس از شهریور ۱۳۲۰، و کناره گیری اجباری رضا شاه از سلطنت، اوضاع آشفته داخلی، بی‌ثباتی سیاسی و نبودن دولتی قوی که پشتیبان تغییر وضع زنان باشد سبب شدکه فعّالیت های سازمان یافتهٔ زنان محدودتر شود. با این همه، درسال۱۳۲۲ جمعیتی به نام "شورای زنان ایران" به کوشش صفیّه فیروز تأسیس شد و با هدف نیل به برابری زنان با مردان و بالا بردن «سطح فکری و فرهنگی بانوان» به فعّالیت پرداخت. دراین سال ها، بخش زنان حزب توده نیز به فعّالیت‌های گسترده ای دست زد و از آن جمله طوماری به پشتیبانی از حق رأی برای زنان تهیه و به نخست‌وزیر وقت، دکتر محمد مصدّق، ارائه کرد. امّا او به سبب مخالفت شدید رهبران روحانی تصمیم گرفت دراین باره اقدامی نکند.[۴]

در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ شماری از زنان تحصیل کرده که هرسال به تعداد آنان افزوده می شد، متأثر از وضع نامطلوب زنان در ایران و آگاه به پیشرفت‌های آنان در سایر کشورها، به تشکیل سازمان‌های مختلفی دست زدند. هدف اصلی بیشتر این سازمان ها گسترش آموزش در بین زنان و کسب حق رأی برای آنان بود. در بین این سازمان ها "جمعیت راه نو" به رهبری مهرانگیز دولتشاهی، که درسال‌های بعد به نمایندگی مجلس انتخاب شد و سپس اولین سفیر زن ایران گردید، و جمعیت«طرفداران حقوق بشر» به رهبری صفیّه فیروز را می توان نام برد. در اردیبهشت سال ۱۳۳۵ صفیّه فیروز همراه با هیئت مدیرهٔ جمعیت طرفداران حقوق بشر در جلسهٔ ملاقاتی با محمد رضا شاه او را به پشتیبانی از تلاش زنان

برای بدست آوردن حق رأی ترغیب کردند. تحت تأثیر نحوهٔ استدلال زنان و سطح آگاهی و قوهٔ بیان آنان، شاه قبول کرد در این راه گام هایی بردارد اما گروهی از مذهبیون قشری به مخالفت برخاستند و درنتیجه کار به تعویق افتاد.[۵]

درطول این سال ها، گروه های مختلف زنان پیوسته می کوشیدند که فعالیت های پراکندهٔ خود را هماهنگ سازند تا برای کسب حقوق مساوی با مردان پشتوانهٔ نیرومندتری داشته باشند. اما این تلاش ها به سبب مخالفت های گروه ها و لایه های گوناگون اجتماعی به نتیجه نمی رسید. سرانجام رهبران این گروه ها برآن شدند از شاهدخت اشرف پهلوی، که بی شک درآن زمان قدرتمند ترین زن ایران بود، بخواهند که از نهضت زنان حمایت کنند. او از کمیته ای مرکب از پنجاه نفر نمایندگان گروه ها خواست که طرحی برای تقویت این نهضت و نحوهٔ گسترش فعالیت هایشان ارائه دهد. مذاکرات این کمیته منجر به تشکیل «شورای عالی جمعیت های زنان» شد که درسال ۱۳۳۸ با عضویت همده سازمان مختلف زنان به وجود آمد.[۶] در این زمان، زن ایرانی، پس از نزدیک نیم قرن تلاش، هنوز در دید قانون با محجوران، مجرمان و مجانین همسان شناخته می شد. از حق رأی دادن، انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم بود؛ حقّ حضانت و سرپرستی فرزندان خود را نداشت؛ بی اجازهٔ سرپرست یا قیّم قانونی خود نمی‌توانست ازدواج کند یا استخدام شود؛ شوهرش می توانست، حتّی بدون اطلاع او، با ادای یک جمله او را طلاق دهد، یا بی آن که طلاقش دهد یک تا سه زن دیگر را به همسری دائم خود در آورد و هم‌خانهٔ او سازد.

فعالیت های شورای عالی جمعیت زنان درآماده ساختن فضای سیاسی برای پذیرش حقّ رأی برای زنان، حداقل در بین برخی از گروه‌ها، مؤثر بود. در سال ۱۳۴۱، محمّد رضا شاه پهلوی حق رأی برای زنان را به عنوان یکی از شش اصل انقلاب سفید به رفراندم گذاشت. اندکی پس از این رفراندم، و با تصویب لایحهٔ اصلاحی قانون انتخابات در مجلس، زنان حقّ و امکان ورود به صحنهٔ سیاست و حکومت یافتند. این موفقیت بزرگ مخالفت های بسیار، ازجمله مخالفت شدید برخی رهبران مذهبی، را برانگیخت. در این میان، آیت‌الله خمینی با صدور اعلامیه ای ضدیّت خود را با مشارکت زنان در امور سیاسی و اجتماعی کشور به صراحت تأکید کرد.

روحانیت ملاحظه می کند که دولت مذهب رسمی کشور را ملعبهٔ خود قرارداده و در

کنفرانس ها اجازه می دهد که گفته شود قدم هایی برای تساوی حقوق زن و مرد برداشته شده. درصورتی که هرکسی به تساوی حقوق زن در ارث و طلاق و مثل این ها که جزء احکام ضروری اسلام است معتقد باشد و لغو ساید اسلام تکلیفش را تعیین کرده است . بجای آنکه دولت در صدد چاره برآید سرخود و مردم را گرم می کند به امثال دخالت زنان در انتخابات یا اعطای حقوق زن‌ها یا وارد نمودن بیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظائر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد.[۷]

نهضت آزادی به رهبری مهدی بازرگان نیز، به تبع رهبران مذهبی، مخالفت خود را با ورود زنان به عرصهٔ فعّالیت های سیاسی و اجتماعی اعلام کرد «مداخلهٔ زنان در امور اجتماعیه چون مستلزم امور محرّمه و توالی فاسدهٔ کثیر است ممنوع و باید جلوگیری گردد.»[۸]

در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ و اوائل دههٔ ۱۳۴۰، سازمان های زنان بیشتر در زمینهٔ خیریه و کمک به زنان طبقات محروم جامعه و نیز برای افزایش امکانات آموزشی زنان فعّالیت می‌کردند، چه اعتقاد داشتند با آموزش زنان همسران و مادران بهتری خواهند شد. به همان میزان که زنان با تحصیلات بیشتر و بالاتر وارد بازار کار شدند شعارها و درخواست های آنان نیز شکل تازه تری به خود گرفت. آنان به تدریج معتقد می شدند که تضادی بین کارهای خانه از یکسو و ایفای مسئولیت حرفه ای و شغلی بیرون از خانه، از سوی دیگر، وجود ندارد و از همین رو می توان هم به کاری اشتغال داشت و هم همسر و مادری مسئول و وظیفه‌شناس بود. افزون براین، به اعتقاد این‌گروه از زنان، آموزش و اشتغال می‌توانست در نهایت امر منبعی برای درآمد بیشتر خانوادگی شود و از این راه زندگی همهٔ اعضای خانواده را بهتر کند و به ویژه امکانات آموزشی مناسب تری برای فرزندان فراهم سازد. با این همه، تحصیلات بیشتر زنان و حضور روزافزون آنان درعرصه های گوناگون اشتغال این واقعیت را نیز آشکار کرد که ایفای همزمان وظایف خانه داری و مسئولیت کار حرفه ای بیرون از خانه تنها هنگامی میسر است که نه تنها دید مردان در بارهٔ نقش زنان تعدیل‌شود بلکه برخی ساختارهای اجتماعی نیز دگرگونی های بنیادی یابد.

پیدایش سازمان

پس ازگذشت مرحلهٔ حسّاس سال های نخستین دههٔ ۴۰، نهضت زنان با ورود زنان به مجلس شور تازه ای یافت و دامن فعّالیت هایش گسترده تر شد، تا آن جا

که نیاز به تشکیلات وسیع تری، که با ضرورت های زمان و شتاب و حرکت منسجم تر زنان سازگار باشد، فعالان نهضت را برآن داشت که طرح سازمان تازه ای را ارائه دهند. درسال ۱۳۴۵ پیش نویس نظام نامهٔ سازمان زنان ایران برای تصویب به مجمع نمایندگان زنان سراسر کشور تقدیم شد. این نظام نامه هدف سازمان را «کمک به زنان در اجرای مسئولیت‌های اجتماعی آنان و نیز در ایفای نقش مهمی که به عنوان مادر و همسر در واحد متحول خانواده بر عهده دارند» اعلام کرد. سازمانی که به این طریق به وجود آمد نهادی بود غیر انتفاعی و غیر دولتی که نمایندگان آن ازمیان اعضاء شعبه ها، که کوچک ترین واحدهای محلّی سازمان بودند، برگزیده می‌شدند. شعبهٔ محل با تشکیل یک مجمع عمومی مرکّب از سی شرکت کنندهٔ زن رسمیت می یافت. دبیر شعبه از میان هئیت رئیسهٔ هفت نفرهٔ منتَخَب مجمع برگزیده می شد. در مرحلهٔ بعدی، هر شعبه نمایندگانی را برای شرکت در مجمع عمومی سراسری که در اجلاس سالانهٔ خود به تعیین خط مشی و تصویب برنامه‌های سازمان می پرداخت، انتخاب می‌کرد. در فاصلهٔ تشکیل اجلاسیه های مجمع عمومی، یک شورای مرکزی یازده نفره، که هفته ای یکبار تشکیل می‌شد، به نمایندگی مجمع به تصمیم گیری در بارهٔ برنامه ها و سیاست های سازمان می پرداخت. در آغاز کار، پنج تن از اعضای این شورا با رأی مجمع و شش تن دیگر، از جمله دبیرکل سازمان، توسط شاهدخت اشرف پهلوی، که ریاست افتخاری سازمان را پذیرفته بود انتخاب می شدند.[۹] این نحوهٔ انتخاب حضور نمایندگان اقلیت‌های مذهبی و دانشگاهیان و پژوهشگران علاقمند را در شورا تأمین می کرد.[۱۰] درهمین اوان، پنجاه و پنج جمعیت که در زمینه های مختلف فعالیت می کردند وابستگی خود را به سازمان زنان ایران اعلام کردند. جمعیت های دیگر، از جمله جمعیت زنان حقوقدان، جمعیت زنان روزنامه نگار و جمعیت زنان دانشگاهی، که برخی از اعضاء آنان فعالانه در برنامه های سازمان زنان ایران شرکت می‌کردند، به این سازمان ملحق نشدند و مستقلاً به کار خود ادامه دادند.

کوشش های اصلی و اولیهٔ سازمان بر چند اصل ساده و مورد توافق گروه های مختلف زنان قرار گرفت.

- آزادی زنان با روح اسلام و سنّت های فرهنگی جامعهٔ ایران متجانس است؛
- مشارکت کامل زنان در امور جامعه باید به ابتکار و ارادهٔ خود آنان و با به کار گرفتن شیوه هایی که خود برمی گزینند انجام گیرد؛
- آموزش درگسترده ترین مفهوم آن بهترین عامل دگرگونی های مطلوب

درجامعه است؛

ـ استقلال اقتصادی زنان زیر بنای ضروری برای کسب سایر آزادی ها است؛

ـ تغییر وضع زنان تنها از طریق دستیابی به قدرت عملی است و دستیابی به قدرت از طریق تجهیز گروه های وسیع زنان از قشرهای مختلف جامعه به منظور گسترش نفوذ طرفداران حقوق زن در نهادها و مؤسسات و تشکیلات مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه میسر می شود.[11]

از همان ابتدای کار، اعضای سازمان با مشکل اقتباس از شیوه ها و روندهای پیشرفت نهضت زنان در جهان غرب واقع بینانه روبرو شدند. آنان معتقد بودند که ارزش و اعتبار هیچ اندیشه یا پدیده ای را صرفاً به خاطر اصل و ریشه یا بر پایهٔ محل پیدایش یا تکامل آن نباید داوری کرد. از همین رو، به اعتقاد آنان، سازمان دهی نهضت زنان، گرچه در اصل یک پدیدهٔ غربی است، باید در ایران نیز مورد توجه و تأکید قرار می گرفت تا انگیزهٔ آزادی خواهی در بین زنان، که کمابیش در طول تاریخ ایران وجود داشته، به ثمر نشیند. به این ترتیب، سازمان همواره برآن بود که ایده های نو و اندیشه های ارزندهٔ زنان سراسر دنیا را بشناسد ولی سودمندی هریک از آن ها را با محک سازگاری با فرهنگ ایران بسنجد. آشکار بود که الگوهای جوامع غربی و مفاهیم سنّتی ایرانی در بارهٔ نقش زن هیچ یک به تنهایی نمی توانست قالب مطلوب ایدئولوژیک برای جنبش زنان باشد. الگوهای غربی در شرایط ویژهٔ تاریخی و بر پایهٔ ساختارهای مشخص فرهنگی و اجتماعی ریخته شده بود که در ایران مشابهی نداشت. مفاهیم و مقررات سنّتی ایران، متکی بر ساخت های فرهنگی پدرسالار، چنان محدود بود که حتّی برای حقوق ابتدایی زنان، چه رسد به شرکت کامل آنان در زندگی اجتماعی، جای چندانی نمی گذاشت. در نتیجه چاره ای جز آن نبود که بین آرمان های پذیرفتهٔ جهانی و شرایط خاص حقوقی و سیاسی ناشی از سنّت های محلّی به هر ترتیب که شده پیوندی زده شود.

استراتژی و برنامه های سازمان

با توجّه به فلسفهٔ سازمان زنان ایران، فعّالان سازمان ابتدا توجه خود را معطوف به جلب زنان از قشرها و طبقات گوناگون اجتماعی و از نواحی مختلف کشورکردند. آنچه زنان را به هم نزدیک می کرد ناخرسندی مشترک آنان از وضع نامطلوب و غیرعادلانهٔ آنان در جامعه بود. از همین رو، نخستین هدف رهبران سازمان ایجاد ارتباط و گفتگو با طیفی وسیع از گروه های گوناگون زنان

به منظور توافق بر سر اولویت ها و تعیین اهداف جنبش بود. به اعتقاد آنان بدون این توافق کلّی میان زنان تأسیس سازمانی سراسری که بتواند به تدوین و اجرای برنامه های سودمند دست زند امکان نداشت. تماس ها و بحث های اوّلیه ای که در سراسر کشور انجام گرفت برخی از خواست های اساسی اکثریت زنان را روشن کرد. در هر جلسه و کانون بحث و گفتگویی که به این منظور ایجاد می‌شد زنان پیوسته بر اهمیت استقلال مالی تأکید می‌کردند و راه رسیدن به آن را نخست سوادآموختن در سطح ابتدائی و سپس آموزش فنّی و تکنیکی، به ویژه در رشته هایی که نیازمند کارگران ماهر بود، می دانستند. از همین رو، سازمان با ایجاد مراکزی که در نهایت "مرکز رفاه خانواده" نام گرفتند عمدهٔ منابع خود را معطوف سوادآموزی و آموختن مشاغلی به زنان کرد که ورود آنان را به بازار کار تسهیل کند. چهار وظیفهٔ اصلی مراکز رفاه تأسیس کلاس های سوادآموزی و آموزش حرفه ای، ایجاد مهد کودک، مشاورهٔ حقوقی، و تنظیم خانواده بود و علاوه برآن در هریک از مراکز جلسات سخنرانی تشکیل می شد که درآن مسائل مختلف مربوط به وضع زنان به زبان ساده مورد بحث قرار می‌گرفت. در بسیاری از مراکز، علاوه بر تشکیل کارگاههای کوچک تولیدی که هدفشان بیشتر آموزش حرفه ای بود، برنامه های فرهنگی و ورزشی برای جوانان نیز اجرا می شد. برنامه های آموزشی حرفه ای براساس خواست ها و علایق محلّی و استعدادها و میزان دانسته های هرگروه در هر منطقه انتخاب می‌شدند. به عنوان نمونه، در یک منطقه کلاس های خیّاطی و قرائت قرآن دایر می شد و در منطقه ای دیگر کلاس های نجّاری یا تعمیر لوازم الکتریکی. برنامه‌های ورزشی و فرهنگی نیز همین گونه و براساس نیازها و اولویت‌ها و امکانات و خواست‌های زنان هرشعبه طرح ریزی می شد و به مرحلهٔ اجرا درمی‌آمد.

کلاس های آموزشی که در این مراکز به سرعت عرصهٔ اصلی فعّالیت سازمان شدند بر نیازمندی های بازار کار توجهی خاص داشتند. در این میان، دو مانع اساسی اجرای کار را مشکل می ساخت: یکی کمبود مربی و معلّم مجرّب، به ویژه برای برخی رشته ها و در پاره ای از مناطق کشور، و دیگری اکراه برخی از زنان به حضور در کلاس هایی که فضایی "غیرزنانه" داشتند. گرچه این گونه کلاس‌ها نسبتاً آسان بودند و چشم انداز حقوق و مزایای آینده برای کسانی که آن هارا می گذرانندند قابل توجه، بسیاری اززنان نسبت به شرکت در آن ها از بیم آن که به بخت ازدواجشان لطمه زند، تردید می کردند. از دید این گروه از زنان، مردان طالب همسر نجّار یا سیم کش یا لوله کش نبودند. از همین رو باید به تدریج

میزان آگاهی جامعه افزایش می یافت تا این گونه کلاس های غیرمتعارف آموزشی مورد توجه و پذیرش قرار گیرد. کلاس‌ها به نوبهٔ خود ایجاد نهادهای دیگر، از جمله مهد کودک، را ایجاب می کرد تا به زنان، در شرایط خاصی که داشتند، فرصت شرکت در این مراکز داده شود. از همین رو عرضهٔ اطلاعات و امکانات لازم در زمینهٔ تنظیم خانواده نیز بخشی از خدمات مراکز سازمان شد زیرا حاملگی های ناخواسته زنان را نه تنها از امکان شرکت در این مراکز بلکه از ادامهٔ اشتغال و پرورش استعدادهایشان محروم می کرد. افزون بر این ها، خدمات کاریابی، و مراکز راهنمایی های خانوادگی و حقوقی نیز به تدریج در کنار مراکز آموزشی ایجاد شدند.

تا سال ۱۳۵۵ یک صد و بیست مرکز زنان در محروم ترین محله های نقاط گوناگون ایران، از جمله ۱۲ مرکز در نواحی جنوبی تهران، تشکیل شده بود. مقر مدرسهٔ خدمات اجتماعی سازمان زنان، نازی آباد، یکی از فقیرترین محله‌های کشور بود. این مدرسه دختران جوانی را که از سراسر کشور برای خدمت در مراکز سازمان انتخاب شده بودند آموزش می‌داد. پس از اتمام یک دورهٔ کوتاه آموزشی، که معمولاً بیش از دو سال به درازا نمی کشید، دانشجویان این آموزشگاه، پیش از آن که اقامتی طولانی در تهران پیوندهای آنان را با محیط خانوادگی و شیوهٔ زندگی بومی آنان سست کند، به روستاها و شهرهای خود باز می‌گشتند

استقبال زنان از مراکز سازمان قابل توجه بود. در سال ۱۳۵۶، درست پیش از آن که تنش ها و آشوب های سیاسی روند عادی زندگی را در سراسر ایران دگرگون کند، بیش از یک میلیون زن ایرانی از خدمات این مراکز استفاده کردند. رویارویی با مشکلات و چالش هایی که با کارهای این مراکز عجین بود سطح آگاهی و خودآگاهی زنان و مردان را در بسیاری از شهرها و روستاهای ایران بالا برد. امّا پیش از آن که چنین تحولی روی دهد سازمان می‌باید به تدریج به حلّ مشکلاتی، از جمله بدبینی مردان نسبت به هرنوع کار دستجمعی و سازمان یافته برای زنان، بپردازد. اغلب مردان از هر اقدامی که زن را به خروج از منزل و حضور در عرصهٔ اجتماع تشویق می‌کرد بیزار بودند. درنتیجه، توضیح و تکرار این نکته ضرورت داشت که هدف سازمان تقویت پیوندهای خانوادگی است و نه تضعیف آن. تعویض نام این مراکز از «خانهٔ زنان» به «مرکز رفاه خانواده» خود گامی در این راه بود. جلب همکاری زنان بانفوذ محلّی نیز به بالا بردن میزان اعتبار و مقبولیت مراکز رفاه کمک می کرد. به عنوان نمونه، در قم دختران آیت الله سید کاظم شریعتمداری با شرکت خود در مرکز رفاه آن شهر

بر رونق آن افزودند. شمول تعلیمات مذهبی و کلاس های قرائت قرآن در برنامه های آموزشی برخی از این مراکز نیز زمینه های جدال با روحانیان را تقلیل داد و به این ترتیب سازمان با مخالفت علنی و جدی رهبران مذهبی که می توانست مانعی بزرگ در راه توسعهٔ شبکه ها و گسترش فعالیت های سازمان شود روبرو نشد

ایجاد مراکز رفاه خانواده نه هدف نهایی که وسیله ای برای سازمان زنان شمرده می شد. این مراکز با ارائهٔ خدمات اساسی و مورد نیاز محلی امکان مراوده و همکاری منظم و سازمان‌یافته میان زنان را در سراسر کشور فراهم آوردند افزون بر این، این مراکز بی آن که استقلال خود را از دست دهند موفق به جلب کمک های مالی و پرسنلی سازمان های دولتی شدند. مهم‌تر از همه، با ارائهٔ خدمات عادی و مورد نیاز زنان این مراکز برای سازمان در میان تودهٔ زنان ایران اعتباری به دست آوردند که با توجه به سطح پایین سواد و مشکلات حضور زنان در عرصهٔ اجتماعی، از راه دیگری فراهم شدنی نبود

جلب همکاری تصمیم گیران دولتی

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، رشد سریع اقتصادی و اشتیاق دولت به مدرن‌سازی کم بر فضایی را فراهم آورد که در آن رهبران سازمان زنان بتوانند نظر دولت را به ضرورت مشارکت هرچه بیشتر زنان در کار توسعه جلب کنند در اوائل دههٔ پنجاه، شهبانو فرح نیز، که با حضور خود درعرصه‌های اجتماعی وفرهنگی و نیز در مقام‌نائب السلطنه و مادر مظهر نقش دوگانهٔ زن بود، در راه دفاع از حقوق و آزادی های زنان فعّالیتی گسترده را آغاز کرد. با این همه، توفیق در این کار تقریباً هیچگاه بدون مجادله و کشمکش میسر نبود شخص شاه نیز، گرچه خود مظهر و نماد پدرسالاری در جامعه بود، همانند بسیاری دیگر از مقامات دولتی و سیاسی، این استدلال را پذیرفته و آگاه بر این واقعیت بود که بدون مشارکت کامل زنان در زندگی اقتصادی و اجتماعی و بدون دگرگونی بنیادی در وضع آنان کار توسعهٔ کشور انجام ناشدنی است

. . زنان که نیمی از جمعیت تمام جهان را تشکیل می دهند نیروی انسانی عظیمی هستند که شرکت مؤثر آن ها در فعّالیت ها لازمهٔ هرگونه توسعه و ترقی است و هرنوع تبعیض که مانع این شرکت مؤثر گردد عملاً مانع بهبود وضع اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جهان خواهد بود . فراموش نکنیم که مسائلی از قبیل حقوق بشر، جمعیت، تنظیم خانواده، مبارزه

با بی‌سوادی و فقر که سرنوشت جامعهٔ بشری به آن ها پیوسته است اصولاً جز با شرکت قاطع و مؤثر زنان قابل حلّ نیست.[۱۲]

با توجه به این شرایط، سازمان زنان در مراحل مختلف برنامه ریزی و تصمیم گیری براین نکته باید تأکید می کرد که بدون مشارکت زنان، اسباب رشد و توسعهٔ کشور فراهم آمدنی نیست. به همین دلیل، و نیز به منظور جلب پشتیبانی تصمیم گیران دولتی، سازمان زنان هدف های جنبش زنان‌را به زبان و در قالب هایی که متناسب با هدف‌ها و برنامه‌های کلی و عمومی مملکتی بودند طرح و تنظیم می کرد. افزون بر این، برنامه هایی که معطوف به حلّ مسائل خاص ملّی، منطقه ای و محلی بود به سازمان های مربوط دولتی ارائه می شد. سرانجام کوشش های سازمان در زمینهٔ اجرای موفقیت آمیز طرح‌ها و گسترش شبکه های ارتباطی درسراسر کشور به ثمر رسید و سازمان‌ها و نهادهای گوناگون دولتی به تدریج دامنهٔ همکاری خودرا باسازمان زنان گسترش دادند. به عنوان نمونه، وزارت کار موافقت کرد هرجا که مناسب دانست با عرصهٔ وسائل کار و مربی زنان را توانا به انجام کارهایی کند که معمولاً در اختیار کارگران و متخصصان خارجی قرار می گرفت. از سوی دیگر، پذیرفته شد که وزارت بهداری نیز پرستار، قابله و امکانات لازم را برای تنظیم خانواده در اختیار مراکز رفاه قراردهد زیرا زنان استفاده از کلینیک های این مراکز را بر رجوع به سازمان‌های دولتی ترجیح می دادند. این همکاری ها با وزارت خانه ها و دیگر نهادهای دولتی به نحوی صورت می گرفت که در مجموع از استقلال و خودگردانی سازمان زنان نمی کاست. به عبارت دیگر، هدف سازمان دستیابی به منابع مالی دولتی بود بی آن‌که دخالت و کنترل مأموران‌دولتی را به دنبال داشته باشد. به عنوان مثال، اصرار سازمان برنامه و بودجه، یکی از منابع مالی سازمان زنان، بر اِعمال ضوابط دولتی در بارهٔ اندازه و مشخصات ساختمان های مراکز رفاه و یا صلاحیت کارکنان آن ها با نیازها و یا امکانات موجود در برخی از شهرها و روستاهای مسکین و دورافتاده سازگار نبود و از همین رو گاه کار به اختلافات و کشمکش با این سازمان می کشید.

بر این نکته نیز باید تأکید کرد که هرجا فعالیت سازمان به گسترش حقوق فردی زنان در محدودهٔ خانوادگی مربوط بود و ارتباطی مستقیم با نقش آنان در روند توسعه پیدا نمی کرد بخت شکست بیشتر می شد زیرا برای تصمیم گیران دولتی دستیابی زنان به حقوق خود اولویت نداشت. برای نمونه، برنامه‌های خاص مبارزه با بی‌سوادی درمیان زنان روستایی از این رو توفیق یافتند که نه تنها

برمبنای حق برخورداری زنان از آموزش بلکه به عنوان وسیله ای ضروری برای نوسازی جامعه مطرح شدند. کلاس‌های آموزش حرفه‌ای زنان نیز، گرچه بیشتر برمبنای حق مشروع آنان برای دسترسی به مشاغلی با درآمد بهتر ترتیب داده می شد، می‌توانست درنهایت امر کشور را از استخدام کارگران خارجی در مقیاسی وسیع بی نیاز کند و درنتیجه به حل پاره‌ای از مسائل اجتماعی و فرهنگی ناشی از جذب نیروی کار خارجی بینجامد. به همین ترتیب، ایجاد سهمیه ای برای تشویق زنان برای ورود به رشته های فنّی و مهندسی تقریباً بدون هیچ مقاومتی پذیرفته شد. در مقابل، تلاش سازمان برای اعطای حق دریافت گذرنامه به زن بدون اجازهٔ شوهر با مقاومت های شدید روبرو شد و به استعفای مهرانگیز منوچهریان -که از چهره های درخشان مبارزه برای استیفای حقوق زن در ایران بود- از سنا انجامید و نیز سازمان را در معرض موجی از تبلیغات منفی محافظه‌کاران قرار داد که سازمان را متهم به تلاش برای سست کردن مبانی عفت و اخلاق عمومی و تضعیف پیوندهای خانوادگی می کرد.

با این همه، اعضای سازمان پیوسته آراء و باورهای خود را به صراحتی هرچه بیشتر مطرح می کردند و بر ضرورت دگرگونی وضع و نقش اجتماعی و برآورده شدن نیازهای اساسی خود اصرار می ورزیدند. در نظر ایشان، زمان آن سپری شده بود که زنان خواسته‌های خود را چنان محدود کنند که در قالبِ تنگ قوانین و مقررات دیرینهٔ حاکم برجامعه پذیرفتنی باشد. دگرگونی اساسی در ساختارهای اجتماعی و نیز در روابط میان اعضای خانواده آن گونه که به تقسیم عادلانه و متوازن حقوق و مسئولیت های زن و مرد بینجامد بیش از آن نباید به تعویق می افتاد. به این ترتیب، زنان نه تنها ساختار شبکهٔ قدرت در واحد خانواده بلکه سلسله مراتب اجتماعی را نیز، که خانواده در کانون آن قرارداشت، به چالش خواندند.

در سال ۱۳۵۲ اصلاحاتی در متن نظام‌نامهٔ سازمان صورت گرفت. این اصلاحات بیشتر ناظر بر تبصرهٔ الف از مادّهٔ ۲ آن بود که هدف سازمان را «کمک به زنان در اجرای مسئولیت های اجتماعی آنان و نیز در ایفای نقش مهمی که به عنوان همسر و مادر در واحد متحوّل خانواده برعهده دارند» می دانست. نظام‌نامهٔ اصلاح شده بی آن که سخنی از نقش زن در خانه به میان آورد در بارهٔ حقوق و مسئولیت های زن در دو مادهٔ جداگانه صراحت داشت و هدف سازمان را «پشتیبانی از حقوق فردی، خانوادگی و اجتماعی زنان و تأمین برابری کامل آنان در جامعه و در برابر قانون» تعریف می کرد. تغییر عمدهٔ دیگر در نظام‌نامه مربوط به انتخاب اعضای شورای مرکزی بود. در نظام‌نامهٔ

پیشین، به دلائلی که قبلاً به آن‌ها اشاره شد، نیمی از اعضای شورا از سوی اعضاء انتخاب می‌شدند ونیمی دیگر از سوی رئیس افتخاری سازمان، در حالی که مطابق نظام‌نامهٔ جدید همهٔ اعضای شورا انتخابی بودند.

دگرگونی های حقوقی

از نظر سازمان بهبود وضع زنان ایران بدون دگرگونی های اساسی در قوانین و مقررات ناظر به حقوق و آزادی های آنان امکان پذیر نبود و از همین رو تلاش سازمان به تدریج معطوف به اصلاح پاره ای از قوانین و مقرراتی گشت که آشکارا نابرابری زنان با مردان را تأیید و تثبیت می‌کرد. در این مورد پیشنهادهای حقوقی سازمان با برخی از علما و پیشوایان روحانی تجددطلب درمیان گذاشته می‌شد و نظر آنان مورد توجه قرار می‌گرفت آنان اغلب در مورد طرح و تدوین مقررات حقوقی و لوایح قانونی راهنمائی های کارسازی ارائه می‌دادند و به هر حال اصرار داشتند که برنامه های سازمان با احکام مذهبی، به‌ویژه با نصّ *قرآن*، تضاد پیدا نکند پیشنهادهای حقوقی سپس در کمیته‌های همکاری سازمان زنان که در آن نمایندگان مجلس، سناتورها، قضات، اساتید دانشگاه و دیگر مقامات بلند پایه دعوت می شدند مطرح می‌شد. هدف این بحث ها پیدا کردن راه حل های مناسب با وضع فرهنگی، سیاسی و مذهبی جامعه بود ولی پیامد دیگر این گفتگوهای طولانی که به سبب تفاوت دید و برداشت شرکت کنندگان در این کمیته‌ها روی می‌داد، دگرگونی‌های شگفت‌انگیزی بود که گهگاه در طرز تفکّر مردان شرکت کننده در جلسات ایجاد می‌شد.

مواردی نیز وجود داشت که سازمان زنان ناگزیر بود بدون جلب توجه گستردهٔ عمومی مقدمات دگرگونی های حقوقی را در زمینه های خاصی فراهم آورد. به عنوان نمونه، مقامات وزارت بهداری و بهزیستی، که بیشتر بخاطر اهمیتی که قانونی شدن سقط جنین، از لحاظ رعایت ضوابط پزشکی و نیز کنترل جمعیت داشت ـ و نه لزوماً به خاطر تضمین حق هر زن برای انتخاب زمان بارداری و تعداد اطفال خود ـ با آن موافقت کرده بودند، پذیرفتند که برای کاهش حملات سازمان یافته از سوی مخالفان، از تبلیغات وسیع درمورد این قانون خودداری شود. بنابراین، قانونی شدن حق سقط جنین تنها از طریق بخشنامه ها و اطلاعیه های داخلی وزارت بهداری و بهزیستی، وزارت دادگستری و سازمان زنان ایران بازتاب یافت. سازمان زنان ایران، به رغم آگاهی کامل از تأثیر محدود این قانون در

شرایط موجود، تصویب آن را برای نجات جان و سلامت ده ها هزار زنانی که به دلائل گوناگون مایل به ادامهٔ بارداری خود نبودند ضروری می دانست
تغییرقانون تنها آغاز کار بود. اجرای قوانین تازه در زمینهٔ آزادی‌ها و حقوق زنان به مراتب پیچیده تر و دشوار تر از طرح و تصویب این قوانین بود. گرچه به‌دست آوردن حق طلاق برای زنان اهمیتی فراوان داشت، امّا این حق برای زنی که‌به‌آن‌آگاه نبود ویا ازاستقلال مالی بی بهره بود امکان چندانی فراهم نمی‌آورد. افزایش سن قانونی ازدواج نیز ارزش محدودی داشت، زیرا در روستاهای دور افتاده تاریخ تولد فرزندان در صفحات نخستین قرآن نوشته می‌شد و گاه تاریخ تولد یک کودک به جای تاریخ تولد کودک دیگری می آمد. درواقع، مسئلهٔ کاربرد قانون به مسائل کلی آموزش و توسعهٔ اقتصادی واجتماعی ـکه ما را به هدف نخستین‌خود یعنی مشارکت کامل زنان در فرایند توسعه باز می‌گرداندـ مربوط می شد.
با این حال، اصلاح قوانین و به رسمیت شناختن حقوق زنان در نفس خود ارزشی غیرقابل انکار داشتند. چنین قوانینی، حتّی اگر همواره و به گونه ای کامل مورد اجرا قرار نگیرند، به عنوان معرّف تفکّر جامعه درمورد نقش زنان بر اعتماد به نفس زنان میفزایند و برنحوهٔ رفتار مردان با آن ها تأثیر می گذارند

مخالفت های جزم گرا و مسلکی

سازمان زنان درهمه زمینه ها با مخالفت بالقوّه یا باالفعل شخصیت‌های محافظه کار و یا بنیادگرای مذهبی، که از طریق منابر و مساجد به توده ها دسترسی داشتند و از هر رویدادی برای برانگیختن افکار عمومی استفاده می‌کردند، روبرو بود. امّا آنان درمخالفت با اهداف، برنامه ها و اقدامات سازمان زنان تنها نبودند. نیروها و سازمان های چپ نیز که بر نبرد طبقاتی پای می‌فشردند و هرگونه کوشش ترقّی خواهانه و اصلاح طلبانهٔ حکومت را در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی مانعی در راه این نبرد و موفقیت یک انقلاب سیاسی می دانستند، در نهایت کار با رهبران روحانی بنیادگرا هم داستان شدند. مخالفان چپ رژیم سازمان و جنبش زنان را تحقیر می کردند چه، از سویی اصولاً جنبش زنان در دنیا را جنبشی بورژوایی می‌دانستند و، از سوی دیگر، اقرار به اهمیت فعالیت های سازمان با برداشت و تفسیر استراتژیکی آنان از اوضاع سازگار نبود و تلویحاً اعترافی به حسن نیت و موفقیت رژیم حداقل در یک زمینهٔ مهم اجتماعی تلقی می‌شد. در نظر آنان نفوذ فزایندهٔ سازمان

زنان در میان مردم خطری به شمار می آمد که می باید با آن به مقابله پرداخت باور آنان این بود که با پیروزی نبرد طبقاتی و به قدرت رسیدن پرولتاریا، مسئله زنان، به عنوان یک پدیدهٔ فرعی نظام طبقاتی، خود به خود حل خواهد شد.

هرقدر بر دامنهٔ فعالیت های سازمان و نفوذ آن افزوده می شد مقاومت ها نیز صورت جدی تری به خود می گرفت. دشمنی روحانیان مخالف تنها ناشی از آن نبود که به اعتقاد آنان فعّالیت ها و برنامه های سازمان با احکام و موازین اسلامی سازگاری نداشت. بلکه، و مهم تر از آن، بسیاری از اختلافات و مسائل خانوادگی که رسیدگی به آن ها تا آن زمان در حیطهٔ اختیار مراجع مذهبی بود با تغییر قوانین در حوزهٔ صلاحیت دادگاه های خانواده قرار گرفت و این خود از دامنهٔ نفوذ روحانیان می‌کاست. امّا، سازمان زنان به هرحال مصمّم بود به هر ترتیب شده از مقابله با مراجع مذهبی بپرهیزد و بر ایده‌های انسانی، مساوات طلبانه و پیشرو اسلام به عنوان بن مایه‌های انصاف و عدالت برای همهٔ اعضای جامعه تأکید گذارد. از همین رو سازمان برای اثبات حقّانیت مواضع خود در فرصت‌های مناسب به برخی از آیه های قرآن در تأیید حقوق زنان استناد می‌کرد. افزون براین، هرگاه که امکان داشت، به ویژه در مورد اصلاح قانون، به گرفتن فتوا از مراجع مذهبی متوسل می‌شد.[۱۳] حتّی در مواردی، چون مقررات مربوط به ارث در قانون مدنی، که بر پایهٔ احکام صریح قرآن قرار داشت و ناظر به منافع اقتصادی همهٔ شهروندان مسلمان کشور بود، هر نوع تغییری موکول به تحقق خواست‌های انجام شدنی دیگر گردید.

احترام سازمان زنان به اسلام از احترام به اعتقادات اکثریت زنان ایران و بسیاری از رهبران جنبش زنان ناشی می شد که، درعین علاقه به تحقق خواست های انسانی خویش و بهره جویی از امکانات تازه برای رشد و بالندگی، عمیقاً خواستار رعایت موازین و رهنمودهای مذهبی بودند. در همین راستا، سخنگویان سازمان بر این نکته تأکید می‌کردند که متون مقدّس دیگر مذاهب نیز، مانند برخی متون اسلامی، محدودیت‌هایی برای نقش و حقوق زن قائل شده اند که خود متأثر از شرایط تاریخی حاکم بر زمان تکوین و پیدایش این‌گونه محدودیت هاست.

از همان آغاز کار روشن بود که سازمان اگر هم بتواند از حمله و تعرّض آشکار روحانیون محافظه کار مصون ماند هرگز موفق به جلب نظر مساعد آن‌ها نخواهد شد. واقعیت این بود که گسترش آزادی ها و حقوق زنان در جامعه خواه و ناخواه نفوذ و اقتدار و جهان‌بینی رهبران مذهبی را به گونه ای

مستقیم یا غیرمستقیم تهدید می کرد. از همین رو، سازمان در هر مرحله از فعالیت‌های خود با مخالفت بالفعل یا بالقوهٔ برخی از رهبران محافظه کار مذهبی روبرو بود که در منابر، تکایا و مساجد به تصریح یا تلویح جنبش زنان را مورد انتقاد قرارمی دادند و اذهان مریدان خود را علیه آن برمی‌انگیختند. آنان، مسلّح به دعوی اجتهاد و تسلط انحصاری بر معنای درست متون و احادیث مذهبی و آشنا به زبان‌توده ها، می کوشیدند تا احساسات شنوندگان را به هواداری از مواضع خویش برانگیزند. حتّی برخی‌از اسلام‌گرایان متجدّد نیز ـ از آن جمله‌علی شریعتی که آراء و سخنانش در میان برخی روشنفکران مذهب گرا و بخشی از دانشجویان مقبولیتی خاص یافته بود ـ در بارهٔ حقوق زن موضعی مساوات طلب نداشتند، و آنچه در بارهٔ نقش زنان در اجتماع مطرح می‌کردند، برخلاف موضع روحانیان محافظ کار، از انسجام و یکپارچگی نیز بهرهٔ چندانی نداشت.[۱۴]

فعالیت های پژوهشی سازمان

تبدیل احساسات گنگ درمورد بی عدالتی نسبت به زنان به درخواست‌های منسجم و مستدل برای دگرگونی نیازمند بررسی عینی و علمی مسائل و بحث و گفتگو در درون سازمان‌نیز بود. ازهمین رو، در همان حال که مراکز رفاه خانواده در سراسر کشور ایجاد گردید، مرکز پژوهش زنان سازمان نیز به وجود آمد تا وضع زنان را در طیف ها و طبقات گوناگون اجتماعی و در نقاط گوناگون کشور مورد بررسی قرار دهد و راه‌حل های مناسب برای رفع مشکلات موجود ارائه کند.

بیشتر بررسی هایی که در این مرکز انجام گرفت مؤید ارتباطی مستقیم، و گاه معکوس، بین وضع زنان و سطح رشد و رفاه اجتماعی بود. از جمله، این بررسی‌ها نشان داد که گرچه بالارفتن سطح آگاهی و گسترش حقوق زنان به افزایش نقش آنان در خانواده و جامعه به طور کلّی منجر می‌شد، امّا رشد سریع بخش‌های‌گوناگون اقتصاد کشور الزاماً وضع زنان را در کوتاه مدت بهتر نمی‌کرد. در واقع، دربرخی از موارد، از جمله در برخی نواحی‌کشاورزی مکانیزه شده، میزان مشارکت زنان در کارها و نقش آنان در امور مالی خانواده حتّی کاهش نیز می‌یافت زیرا مردان تکنیک های تازه را می‌آموختند در حالی که کارهای عادی و سنّتی همچنان به زنان محوّل می شد.

شماری از مطالعاتی که در مرکز پژوهش زنان انجام گرفت و رهنمودهایی

برای سیاست‌های سازمان فراهم آورد در بارهٔ وضع زنان در زمینه های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود، از جمله دربارهٔ اشتغال زنان،[۱۵] حقوق و نقش زنان در جوامع عشیره ای،[۱۶] چگونگی شرایط و امکانات آموزشی برای زنان،[۱۷] و محتوای کتاب های درسی.[۱۸] برخی دیگر از پژوهش ها و انتشارات سازمان معطوف به حقوق و وضع زنان درقالب قوانین و مقررات وقت ایران بود. برخی از این رساله ها، با صراحتی بی سابقه کاستی های این قوانین و مقررات را که حاکم بر جنبه های حساس و سنّتی زندگی زنان بود، به ویژه با توجه به "اعلامیهٔ جهانی رفع تبعیض از زن"، مورد پژوهش و بررسی قرار دادند.[۱۹] با تشریح اصول و مواد مندرج در این اعلامیه که سازگار با اهداف سازمان به نظر می‌رسید سازمان می‌توانست قاطعانه تر بر نواقص قوانین موجود در مورد تأمین حقوق اوّلیه و اساسی زنان تاکید کند و به دفاع از مواضع خود دست زند.

شاید مهم‌ترین کار پژوهشی و آموزشی سازمان را بتوان "طرح سوادآموزی تابعی ساوه" دانست که با همکاری یونسکو در سال های ۱۳۵۲-۱۳۵۴ انجام گرفت. هدف این طرح یافتن و به کار بردن بهترین شیوه ها برای بالابردن نرخ باسوادی در میان زنان بود که به صورت آزمایشی در ۱۷ روستای اطراف شهر ساوه اجرا شد. براساس این طرح، سوادآموزی تابعی از تجربهٔ زندگی جوامع روستایی بود و به‌عنوان جزئی از بافتار اجتماعی، مذهبی، و اقتصادی هر جامعهٔ مشخّص روستایی تلقی می شد. افزون بر این، در این طرح آموزش زنان، که منحصراً به وسیلهٔ مربیان و آموزگاران محلّی عرضه می شد، تنها به خواندن و نوشتن محدود نبود و جنبه های گوناگون زندگی روستایی از جمله فعّالیت‌های کشاورزی و حرفه ای را نیز در بر می گرفت.[۲۰]

بهره جوئی از اهرم های بین المللی

از جمله اهرم های سازمان در برابر دولت شبکهٔ روابط آن با سازمان های زنان در کشورهای دیگر جهان با نظام های مختلف اجتماعی-سیاسی، از جمله چین، فرانسه، عراق، پاکستان و اتحاد جماهیر شوروی بود. این روابط با فراهم آوردن امکان تبادل آراء و اطلاعات و انجام بررسی های تطبیقی کار سازمان را در مسیر دگرگون ساختن وضع زنان در ایران تسهیل می کرد.

افزون بر این، سازمان زنان اندیشه ها و آراء پذیرفته شدهٔ بین المللی را در زمینهٔ حقوق زنان، که در قطعنامه ها، اعلامیه ها و موافقت نامه‌های مصوّب مجمع عمومی آمده بود، به‌عنوان یکی از حربه های موثّر برای مشروعیت بخشیدن به هدف ها

و نقطه نظرهای زنان ایران به کار می‌برد. همچنین کنفرانس‌ها و گردهم‌آیی‌ها
بین المللی را نیز وسیله ای کارآ برای پیشبرد برنامه های خود می‌دانست و از ر
شرکت فعّال نمایندگان خود از چنین مجامعی برای طرح مسائل زنان منطقه
همچنین برای اشاعهٔ هدف‌ها و نقطه‌نظرهای زنان ایران بهره می‌جست. فشارها
همدردی‌های بین المللی، می‌تواند در سیاست‌ها و خط مشی حکومت ها، به ویژ
حکومت‌هایی که نگران نام و اعتبار خود درجهان‌اند، تأثیر گذارد. مقامات دولت
ایران در این دوران به چنین عواملی حسّاس بودند و به افکار عمومی بین الملل
دربارهٔ وضع ایران اعتنا می‌کردند و از همین رو نسبت به گسترش روابط رهبرا
جنبش زنان ایران و جنبش های مشابه در دیگر کشورها نظری مساعد داشتند

در نیمهٔ اوّل این دهه، به خصوص در جریان تدارکات مربوط به برگزاری سا
بین المللی زن و اولین کنفرانس جهانی زن که درسال ۱۹۷۵ در مکزیک برگزا
شد، سازمان زنان ایران موفق شد که رشته های ارتباطی منظّم و گسترده ای د
سطح جهانی با مراکز و سازمان های مشابه برقرار سازد و براعتبار و نفو
سازمان در مجامع بین المللی بیفزاید. متقابلاً اعتبار و مشروعیت سازمان
نمایندگان آن در صحنهٔ بین المللی برای تقویت پایگاه داخلی سازمان و جلد
پشتیبانی تصمیم گیران از اهداف و برنامه های آن به کار برده شد

درجریان فعالیت های مربوط به سال جهانی زن سازمان موفّق شد با جلب کمک
دولت‌ایران از یک‌سو، و باتکیه برشبکهٔ وسیع و متشکّل ملّی خود از سوی دیگر، زمی
مناسبی را برای تأسیس دو مرکز مهم بین‌المللی تحقیقات در ایران دربارهٔ نقش ز
فراهم آورد. به این ترتیب، «مرکز منطقه ای پژوهش و توسعهٔ آسیا و اقیانوس‌آرام
(ESCAP) درسال ۱۳۵۴ در تهران آغاز به کار کرد. «مرکز تحقیقات زن و توسع
سازمان ملل» (Asian and Pacific Center for Women and Development)، ک
برنامه‌ریزی مقدماتی آن به پایان رسیده بود، قرار بود درسال ۱۳۵۸ در تهرا
تأسیس شود. همچنین مجمع عمومی سازمان‌ملل‌متحد تصویب کرده بود که دوّمی
کنفرانس بین المللی زن‌درسال ۱۳۸۰ درتهران برگزار گردد.[۲۱] این کنفرانس
بعداً در شهر کپنهاگ دانمارک تشکیل شد. طبیعی است که اگر انقلاب باعث
حذف این برنامه‌ها نشده بود تهران می‌توانست در دههٔ ۱۳۶۰ یکی از مراکز مه
فعالیت بین المللی در زمینهٔ نقش زن شود.

قطعنامهٔ نهائی "برنامهٔ جهانی کار" که در سال ۱۳۵۴ به‌تصویب مجم
عمومی سازمان ملل متحد رسید بسیاری از ایده هایی‌را دربر می گرفت که ابتد
در ایران مطرح و آزموده شده بودند و بر مفاهیم زیر قرار داشتند. نخست این

که صرف نظر از اختلاف های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی اعضای جامعهٔ بین المللی، در زمینهٔ وضع و موقع زنان شباهت های بسیاری را در این جوامع می توان یافت. دیگر این که بدون تغییر اساسی در شرایط زندگی زنان درجوامع درحال توسعه نمی توان آن چنان که باید به کار توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی در این جوامع پرداخت. سرانجام این که مشارکت کامل زنان در زندگی اجتماعی نیازمند تعهد بنیادی دولت ها در زمینهٔ ارائه برنامه ها برای دگرگون کردن وضع زنان و نظارت پی گیر بر اجرای آن هاست.

دستاوردهای عمدهٔ سازمان زنان

در طی دوازده سال فعالیت روزافزون و پی گیر، سازمان زنان ایران به شبکه‌ای مرکب از ۴۰۰ شعبه، ۹۴ مرکز و ۵۵ جمعیت وابسته، از آن جمله انجمن های اقلیت های مذهبی و انجمن های حرفه ای و گروه های صنفی ذینفع گسترش یافت. دستاوردهای سازمان را دراین سال ها، که با وجود همهٔ موانع و مشکلات و مخالفت ها حاصل شده بود، اندک نمی توان شمرد. بی تردید بخشی بزرگ از این دستاوردها ثمرهٔ تلاش زنان مبارز کشور درطول تاریخ معاصر ایران بود. فعالیت‌ها و برنامه‌های سازمان زنان ایران، درتأمین حقوق اساسی زنان و درگسترش‌وتثبیت روند مشارکت آنان در عرصهٔ زندگی اقتصادی و اجتماعی کشور همواره با الهام از این واقعیت و در جهت انسجام بخشیدن و اجرای آن شکل گرفت و انجام شد.

- تصویب قانون حمایت خانواده و آئین نامه‌های اجرایی این قانون حقوق تازه و بی سابقه ای را در زمینهٔ ازدواج، طلاق، سرپرستی اطفال و مانند آن ها برای زنان به وجود آورد؛[۲۲]

- درنیمهٔ نخستین دههٔ ۱۳۵۰ شمار دختران دانش آموز از حدود ۸۰۰,۰۰۰ به دو برابر افزایش یافت و شمار دخترانی که درآموزشگاه های حرفه ای درس می‌خواندند ده برابر و تعداد داوطلبان تحصیلات دانشگاهی هفت برابر شد؛

- درسال ۱۳۵۷ حدود ۳۳ درصد دانشجویان دانشگاه های ایران را زنان تشکیل می دادند.[۲۳] برخی از این زنان در رشته هایی غیر از رشته های سنتّی زنان به تحصیل مشغول بودند. از طریق یک سیستم سهمیه بندی، که به دختران داوطلب تحصیل در رشته های فنی امتیاز بیشتری می داد، راه های بیشتری برای تشویق این گروه از زنان فراهم شد. درهمین سال شمار زنانی که درآزمون ورودی دانشکدهٔ پزشکی شرکت کرده بودند بیش از مردان بود؛[۲۴]

ـ سه سال پژوهش، آموزش تجربی، و بحث و گفتگو میان اعضای سازمان زنان ایران و هیئت های علمی دانشکده های دانشگاه تهران و دانشگاه ملّی، به تکمیل طرح تدریس کلاس های "مطالعات زنان"(Women's Studies) در دانشگاه‌های تهران، پهلوی (شیراز) و ملّی انجامید؛

ـ درزمینه اشتغال، درکارهای نیمه‌تخصصی برای زنان امکانات آموزشی تازه‌ای فراهم‌شد به‌منظور حذف تبعیض و تضمین پرداخت حقوق مساوی در قبال کار مساوی، کلیّهٔ قوانین و مقررات مربوط مورد تجدید نظر قرار گرفت. با تصویب هیئت وزیران و تأمین بودجهٔ لازم، مهدهای کودک ایجاد شد و قوانینی در مورد کار نیمه وقت زنان و افزایش دوران مرخصی ایام بارداری با حفظ کلّیهٔ مزایا، به حد اکثر سه ماه قبل و چهار ماه پس از وضع حمل، به تصویب رسید. این گونه قوانین و مقررات عاملی مؤثر در افزایش نرخ اشتغال زنان بود. همچنین برای حذف تبعیض‌های موجود در زمینهٔ مسکن، وام، و مزایای شغلی‌دیگر مقررات تازه ای ایجاد شد؛

ـ درسال ۱۳۵۶، یعنی درآستانهٔ انقلاب، حدود ۲ میلیون نفر از نیروی کار ایران را زنان تشکیل می دادند و از میان آنان ۱۹۰ هزار نفر در زمینه های دانشگاهی و تخصصی آموزش دیده بودند؛

ـ درهمین سال بیش از ۱۴۶ هزار نفر از کارمندان دولت زن بودند که از میان آنان ۱,۶۶۶ نفر سمت های مدیریت داشتند. شمار استادان زن دانشگاه بیش از ۱,۸۰۰ نفر بود زنان در ارتش، و نیروهای پلیس پذیرفته شده بودند و به عنوان قاضی، خلبان و مهندس کار می کردند. رشتهٔ الهیّات تنها رشتهٔ دانشگاهی بود که زنان درآن راه نداشتند؛

ـ درسال ۱۳۵۶، درنتیجهٔ تلاش گسترده ای که توسط گروه های متشکّل زنان برای تشویق زنان به مشارکت در فعالیت های سیاسی و انتخاباتی صورت گرفت، ۳۳۳ نفر به عضویت شوراهای محلی انتخاب شدند. درهمین‌سال بیست و دو زن به مجلس شورای ملی و دو زن به سنا راه یافتند. یک وزیر، سه معاون وزیر، یک فرماندار، یک‌سفیر وپنج شهردار زن نیز در اداره امور کشور مشارکت داشتند.

با این همه، مهم ترین دستاورد جنبش زنان را باید طرح و تصویب "برنامهٔ ملّی کار" دانست. پس از تصویب "برنامهٔ جهانی کار"، در مجمع عمومی سازمان ملل‌متحد، که درتهیه وتدوین آن ایران نقشی محوری ایفا کرده بود، سازمان زنان ایران نیز به تهیهٔ مقدمات تنظیم و اجرای برنامهٔ جامعی برای تأمین مشارکت کامل زنان در همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی کشور پرداخت. در واقع، سازمان

ملل متحد با تأیید "برنامهٔ جهانی کار" اعضای خود را به تلاش برای تحقق بخشیدن به اهداف دههٔ زن (۱۹۷۵-۱۹۸۵) فراخوانده بود. سازمان زنان ایران از این دعوت بین المللی بهره جست تا دولت را به تخصیص منابع لازم برای بهتر کردن وضع زنان در همهٔ زمینه ها وادار سازد. امّا، تحوّل واقعی در این زمینه مستلزم اصلاحات اساسی در نهادهای زیربنایی جامعه بود که بدون توافقی روشن بر سر اولویت ها، ارزش ها و نیازهای زنان و پیش از تعیین منابع لازم برای تأمین آن ها و نیز بدون مشارکت نهادها و سازمان های دولتی در حل مسائل و اجرای برنامه ها، میسر نمی شد. از همین رو، در سال های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ شعبه های محلّی سازمان در سراسر کشور با برگزاری بیش از هفتصد سمینار و گردهم آیی غیررسمی امکان بحث و گفتگوی گسترده ای را در بارهٔ این مسائل برای زنان شرکت کننده فراهم آوردند.

مرحلهٔ بعدی واردکردن دولت در جریان برنامه ریزی طرح بود تا نه تنها منابع اطلاعاتی و آماری بلکه نهادها و ساخت های اجرایی آن نیز در پشتیبانی از اهداف سازمان بسیج شوند. درنتیجه، براساس درخواست و پیگیری سازمان زنان و جلب همکاری عوامل موافق در داخل و خارج دولت، یک شورای عالی همکاری با عضویت هشت تن از وزرا، مدیران سازمان ملّی رادیو و تلویزیون ایران، سازمان امور استخدامی کشور، کمیتهٔ ملّی پیکار با بی سوادی، و سازمان زنان ایران برای نیل به این هدف تشکیل شد. همزمان، کمیتهٔ مخصوص تهیهٔ سیاست ها و برنامه های برنامهٔ ششم عمرانی کشور و نیز شورای استانداران پذیرفتند که جلسات ویژه ای را به بحث در بارهٔ "برنامهٔ ملّی کار" تخصیص دهند. طرح مقدماتی که، براساس پیشنهادهای رسیده، درسازمان زنان تنظیم شد، نخست برای بررسی و تصویب در دستور کار شوراهای شعبه های سازمان زنان در شهرها و روستاهای کشور و سپس انجمن های محلّی قرار گرفت. طرح نهایی، که دربرخی زمینه ها محتاط تر از طرح نخست بود امّا امکانات اجرایی بی نهایت مهم را دربر می گرفت، پس از تأیید ازسوی کنگرهٔ ملّی زنان در تهران که با شرکت ۱۰،۰۰۰ نماینده تشکیل شده بود درخرداد ۱۳۵۷ به تصویب هیئت وزیران رسید. "برنامهٔ ملّی کار" نه تنها شامل اهداف و رهنمودهای کلّی در زمینهٔ بهبود وضع زنان در جامعه بود، بلکه ابزار و مکانیزم های لازم برای اجرا، ارزیابی و کنترل برنامه ها را نیز تعیین می کرد. تحرّکی که در نتیجهٔ تماس ها، بحث ها و مشورت های گسترده میان گروهی وسیع از زنان، و نهادهای گوناگون دولتی و غیردولتی به وجود آمده بود اهداف زنان را یکباره به سطح اهداف ملّی ارتقاء داد.

نتیجه گیری: تداوم جنبش زنان

انقلاب اسلامی بسیاری از دستاوردهای زنان را که طی سال ها تلاش حاصل شده بود از میان برد. بار دیگر ایران به دورانی بازگشت که در آن زنان، به عنوان شهروندانی نابرابر با مردان، از بسیاری از آزادی ها و حقوق انسانی خود محروم بودند. امّا واقعیت این است که گرچه با انقلاب اسلامی نهضت زنان ایران به عقب رانده شد، از حرکت تاریخی خود باز نایستاد. تحمیل دوبارهٔ محرومیت های سنّتی نه تنها زنان ایران را از ادامهٔ راهی که یک سدهٔ پیش آغاز کردند منصرف نساخت، بلکه به جنبش آنان شوری تازه بخشید.

در سده ای که از آغاز نهضت زنان ایران برای احقاق حقوق انسانی و رسیدن به برابری های سیاسی و مدنی آن ها با مردان می گذرد، چگونگی حرکت زنان ایران، کندی و شتاب و شکست و موفقیت آن، پیوندی مستقیم به نظام ارزشی و قدرت سیاسی نظام حاکم داشته و، درهرحال، همواره باگرایش های قشری و سنّت گرا در اصطکاک بوده است. تجربیات و دست آوردهای رهبران نهضت در دهه های اول قرن بیستم راه گشای نسل های آینده شد و تلاش های اوّلیه در زمینهٔ آموزش و سپس گرفتن حق رأی زمینه را برای گسترش فعّالیت ها در دهه های بعد فراهم کرد. از همین رو پیروزی های سازمان زنان ایران را باید پیامد و محصول همان نهضت دانست که در دهه های قبل از ایجاد این سازمان آغاز گردید، هرسال نضج بیشتری گرفت و پیروان بیشتری را به خود جذب کرد.

به سخن دیگر، با بررسی تلاش یک قرنی زنان ایران و فراز و نشیب های آن می توان به فرض های زیر رسید:

نخست این که همهٔ دستاوردهای زنان ایران در قرن گذشته ـ دستاوردهایی که آنان را از شهروندان نامرئی به شرکت کنندگان مؤثر عرصه های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور رساند ـ بیشتر از هرچیز مدیون همّت و تلاش پیوستهٔ خود آنان بوده است. دوّم آن که بدون پشتیبانی یک نظام سیاسی مقتدر، امّا پیشرو و تجددخواه، گسترش تاریخی آزادی ها و حقوق زنان در دو دههٔ ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در جامعه ای محافظه کار و مردسالار امکان پذیر نمی شد. چنین پشتیبانی به ویژه برای اصلاح قوانین زن ستیز و تدوین مقررات پیشرفته در زمینهٔ این حقوق و آزادی ها عاملی ضروری و تاریخی بود. سازمان زنان توانست با بهره جویی از اهداف و برنامه های تجددگرای نظام حاکم در زمینه های اجتماعی و اقتصادی تصمیم گیران این نظام را، علی رغم گرایش های مردسالار در میان آنان، به پشتیبانی از بخشی بزرگ از خواست های خود فراخوانند. سوّم

آن که زنان ایران حقوق خود را علی رغم خواست و ارادهٔ رهبران بنیادگرا محافظه کار به دست آوردند. به این ترتیب که از یک سو ارزش‌ها و مفاهیم بیگا با اسلام سنّتی را به تدریج بخشی از گفتمان حقوق زن در جامعهٔ ایران کردن و از سوی دیگر کوشیدند که این ارزش ها و مفاهیم را با احکام اصیل اسلام سازگار سازند. تنها از این راه بود که پیشروان جنبش زنان در ایران می‌توانستند هم اهداف خود را برای توده‌های مذهبی در روستاها و شهرهای کوچک توصیه کنند و هم همراهی و پشتیبانی حداقل بخشی از نظام سیاسی حاکم را به دست آورند. و سرانجام این که آگاهی انسان ها بر حقوقشان خود زایندهٔ شرایط تاریخ نوین و بازناگشتنی است مقاومتی که زنان ایران در برابر احکام غیر انسانی مقررات محدود کنندهٔ بنیادگرایان و قشریون اسلامی در کشور از خود نشان داده اند و همینطور عقب نشینی های ادواری رژیم در برابر این مقاومت ها خود شاهدی بر درستی این فرض ها است.

پانوشت ها:

۱. در این باره ن. ک. به

angol Bayat Philip, "Women and Revolution in Iran, 1905-1911," in Women In the Muslim orld, Lois Beck and Nikki Keddie, eds., Cambridge, 1978, PP. 297- 298.

۲. برای اطلاعات بیشتر در این مورد ن. ک. به

net Afary, "Grassroots Democracy and Social Democracy in Iranian Constitutional Revolution, 06-1911," Ph D dissertation, University of Michigan, 1991, Vol 2, pp 195-240

۳. ن. ک. به.

idr al-Muluk Bamdad, *From Darkness Into Light*, ed and tr by F R C. Bagley, New York, position Press, 1977, P 100

۴. ن. ک. به

uty Nashat, "Women in Pre-Revolutionary Iran A Historical Overview," in *Women and* *evolution in Iran*, Guity Nashat, ed., Westview, 1983, P.29

۵. ن. ک. به:

ith Frances Woodsmall, *Women and The New East*, Washington, D C., Middle East Institute, 60, P 74.

۶. مصاحبه با فرنگیس یگانگی (نوامبر ۱۹۸۳) و مهرانگیز دولتشاهی (مه ۱۹۸۴)، پر تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، واشنگتن

۷. *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی در ایران*، بی مؤلف، بی تاریخ، بی ناشر، صص ۲۹۷-۲۹۶.

۸. همان، ص ۱۸۴

۹. ن. ک به

Mahnaz Afkhami, "Iran A Future in the past - The 'prerevolutionary' Women's Movement," in *Sisterhood is Global, The International Women's Movement Anthology*, ed., Robin Morgan, Garden City, N Y, 1984, P 334

۱۰ در طول فعالیت سازمان زنان، دکتر مهری راسخ، از جامعهٔ بهائیان ایران، و شمسی حکمت، از جامعهٔ فرهنگیان یهودی، از اعضای شورای مرکزی آن بودند فرنگیس شاهرخ (یگانگی) از فمینیست های زردشتی نیز نخست در سمت دبیر و سپس معاون دبیر کل از جمله اعضای فعال سازمان بود

۱۱ سازمان زنان ایران، کارنامهٔ سازمان زنان ایران، تهران، ۲۵۳۶، صص ۱۳-۱۴

۱۲ سازمان زنان ایران، *کنگرهٔ بزرگداشت چهلمین سالروز آزادی اجتماعی زنان*، سخنرانی فتتاحیه، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۱

۱۳ در بسیاری از موارد، به ویژه در مورد تدوین قانون حمایت خانواده، از آیات عظام ابوالقاسم خوئی و کاظم شریعتمداری نظرخواهی می شد

۱۴ ن ک به: علی شریعتی، *فاطمه فاطمه است*، تهران، بی ناشر، بی تاریخ، ص ۶۴.

۱۵ سیروس الهی، *مطالعهٔ تطبیقی وضع اقتصادی-اجتماعی زنان شاغل در شهرهای تهران، قزوین و کاشان، تهران*، سازمان زنان ایران، ۲۵۳۶؛ اشتغال زنان در موضع های تصمیم گیری در بخش های خصوصی و دولتی، تهران، سازمان زنان ایران، ۱۳۵۴

۱۶ سکندر امان اللهی بهاروند، *منزلت زن در اجتماع عشایری (طایفهٔ دره شوری ـ ایل قشقایی)*، تهران، سازمان زنان ایران، ۱۳۵۴

۱۷ پرویز شهلاپور، *جمعیت، آموزش و اشتغال زنان*، تهران، سازمان زنان ایران، ۲۵۳۷؛ جمال عابدی، سهم زنان در آموزش و پرورش، تهران، سازمان زنان ایران، ۱۳۵۷

۱۸ بیک چهره محسنی، فریدون شاگرداد، *گزارش تحقیق درباره ی تصویرزن در کتب درسی دوره ی ابتدائی*، تهران، سازمان زنان ایران، ۲۵۳۵ بر پایهٔ یافته های این بررسی تصاویرزن ومرد درمتون درسی ابتدایی بر نقش محدود وسنّتی زنان درجامعه مهر تایید می‌گذاشت حتّی در مورد نقش زن در درون خانه نیز این تصاویر زنان را بیشتر درحال پرستاری از فرزندان یا انجام ظایف عادی و روزمرّهٔ خانه نشان می‌داد و اشاره ای به نقشی که زنان می‌توانند در زمینه‌های برنامه ریزی و تصمیم گیری انجام دهند نمی کرد

۱۹ برای آگاهی از این گونه آثار ن ک به *حقوق زن در ایران (۱۳۵۷-۱۳٤٦): بررسی های حقوقی و تطبیقی و متون قوانین*، به کوشش مهناز افخمی، بتزدا، بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۳

۲۰. پرویز همایون پور، *سوادآموزی تابعی*، تهران، سازمان زنان ایران، ۱۳۵۳

۲۱ برای آگاهی از متن قطعنامه ن. ک به:

United Nations, APCWD 9/BP, Background Paper: Asian and Pacific Center For Women and Development, U.N., General Assembly, Resolution 31/135 (16 December 1976) and U.N., Economic and Social Council, Resolution E/1998 (LX), 12 May 1976

۲۲. برای متن این قانون ن ک به *حقوق زن در ایران*، صص ۳۵۱-۳۵۸ در بارهٔ مسائل مربوط به طلاق و ازدواج در این دوره ن ک به: *بررسی مسائل و مشکلات خانواده*، تهران، سازمان زنان ایران، ۲۵۳۷؛ *بررسی آماری ازدواج و طلاق در ایران*، تهران، انتشارات سازمان زنان ایران، ۱۳۵۲

۲۳ ن. ک. به بانک مرکزی ایران، *گزارش اقتصادی*، تهران، ۱۳۵۶.

۲۴ *گزارش وزارت علوم و آموزش عالی*، تهران، ۱۳۵۶

مهرانگیز کار*

امنیت قضایی زنان در ایران**

فلسفه‌ی قانونگزاری ایجاد امنیت قضایی برای آحاد مردم است به نحوی‌که افراد جامعه نتوانند به اتکاء جنسیّت، نژاد، دین و رنگ خود با دیگران زورمدارانه رفتارکنند. حریم امنیت قضایی را قانون تعیین می کند و دستگاه قضایی نگاهبان این حریم است

در اوضاع و احوال کنونی، قوانین کشور ایران امنیت قضایی زنان را تضمین نمی‌کند و درنتیجه دستگاه قضایی نمی تواند پاسدار حقوق انسانی آنان باشد به دیگر سخن، قانونگزاری در ایران مبنای جنسیتی دارد و نابرابری زن و مرد به نام یک اصل پذیرفته‌شده صورت قانونی به خود گرفته است. در چنین فضایی، امنیت فردی و اجتماعی زنان درموارد مهم و حسّاس به حکم قانون سلب می‌شود و قاضی، هرقدر عادل و طرفدارِ برابری، نمی تواند حریم قضایی زنان را در خور موقعیت انسانی‌آنان از خطر تجاوز و تعرض مصون نگاهدارد. زیراقانون برخلاف فلسفه‌ی وجودی خود، بر نابرابری افراد دو جنس صحّه گذاشته و

---

* وکیل دادگستری در ایران. *زنان در بازار کار ایران* و *حقوق زن در ایران* از آثار منتشرشدهٔ مهرانگیز کار است.

** این نوشته بر پایهٔ سخنرانی نگارنده در کنفرانس سالانهٔ انجمن مطالعات خاورمیانه، که در نوامبر سال ۱۹۹۶ در شهر پراویدنس در ایالت رودآیلند برگزار شد، تنظیم شده است

ازمجریان نیز خواسته است تا حافظ و نگاهبان این نابرابری باشند و دو جنس را دوگونه بنگرند. انشاء آراء دوگانه درموارد مشابه نسبت به زنان و مردان، حاصل کار دادگاه هایی است که دو حال حاضر بر پایهٔ قوانین و مقررات حاکم به دعاوی مطروحه رسیدگی می کنند.

از آنجا که زن و مرد از نگاه قانونگزار ایرانی دوگونه انسان شناخته شده‌اند، شگفتی آور نیست که اعلام هرنوع اعتراض نسبت به وضع موجود و نابرابری های جنسیتی در ایران امروز تحمل نمی شود و شخص معترض به داشتن افکار غربی و فمینیستی که علامتی است از تهاجم فرهنگ غربی مورد سرزنش و تحقیر قرار می‌گیرد وچه بسا برکرسی اتهام می نشیند. با این درجه از حساسیت، زنان ایران همواره ناخرسندی خود را از قوانین اعلام کرده و از کارگزاران سیاسی کشور خواسته اند تا ضرورت بازنگری در همهٔ قوانین را برای ایجاد امنیت قضایی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی زنان درک کنند و به آن تن در دهند.

در این نوشته به نمونه هایی از نبودِ امنیت قضایی‌که مبنای جنسیتی دارد اشاره می‌شود با این توضیح که اولاً نوشتهٔ حاضر همه نمونه ها را در برنمی‌گیرد و ثانیاً زنان ایران علی رغم ستمی که درجریان قانونگزاری نسبت به آنها روا داشته اند، در زندگی خانگی از اقتدار و نفوذ زایدالوصفی بهره‌مندند و در عرصهٔ اجتماع هم نقش های تعیین کننده ای ایفا می کنند. به عبارت دیگر، جامعهٔ ایران از قوانینی که بر روابط زن و مرد حاکم شده است پیش تر است و قوانین کنونی نمی تواند پاسخگوی نیازهای زنان درجامعه ای باشد که چند دهه است درکنار مردان به آموزش و اشتغال آموخته شده و خوکرده اند. قوانین کنونی را، به علت ناهماهنگی با ساختار فرهنگی جامعه، به ناچار باید دگرگون کرد. نمونه هایی که در این نوشته آورده شده به خوبی نشان می‌دهد در جامعه ای با این ویژگی های قانونی، اصل برائت در زندگی زنان شکسته شده است

۱. محرومیت دختران خردسال از امنیت قضایی

به موجب ماده ۴۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ «اطفال درصورت ارتکاب جرم مبری ازمسئولیت کیفری هستند و تربیت آنان با نظر دادگاه به عهدهٔ سرپرست اطفال و عندالاقتضاء کانون اصلاح و تربیت اطفال می باشد.» این ماده قانونی در شکل ظاهری عادلانه و عقلایی است. امّا همین که شکافته می شود، از درون الفاظ آن، نگاه تبعیض آمیز قانونگزار، خود را آشکار می‌سازد. زیرا تبصرهٔ ۱

ذیل همین ماده قانونی تعریفی از طفل ارائه می دهد که چنین است: «منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد» و تبصرهٔ ۱ ذیل ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی تذکر می دهد «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام قمری و در دختر نه سال تمام قمری است.» بنابراین چنانچه یک دختر ۹ ساله به سال قمری مرتکب جرم بشود، او را مانند یک فرد بزرگسال مسئول می شناسند و محاکمه می کنند به سخن دیگر، دخترېچه های نه‌ساله (به سال قمری) در قلمرو مسئولیت کیفری قرار می گیرند که ظالمانه است. چنانچه این نکته را نیز بیفزائیم که در سازمان قضایی امروز ایران اصل مهمّ تخصص به فراموشی سپرده شده و دادگاه‌های عمومی به تمام دعاوی حقوقی، جزایی و خانوادگی رسیدگی می کنند، دیگر جایگاه قانونی برای تأسیس دادگاه های ویژه رسیدگی به جرایم اطفال متصور نیست. گو اینکه اساساً در اوضاع و احوالی که یک دختربچه از نگاه قانونگزار فردی مسئول و بزرگسال شناخته می شود، نحوهٔ محاکمهٔ او جای بحث باقی نمی گذارد و تأسیس دادگاه های اطفال فلسفه‌ی وجودی خود را از دست می دهد

دختر بچه ها حتّی زیر سن ۹ سالگی ممکن است حسب اراده و سلیقهٔ پدر یا جدّ پدری یا قائم مقام آنها شوهر کنند. زیرا درست است که ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی تصریح دارد که: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است». امّا، از طرف دیگر تبصرهٔ ذیل همین مادهٔ قانونی اعلام می کند که. «عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازهٔ ولی و به شرط رعایت مصلحت مولی‌علیه صحیح می باشد». منظور از ولی در تبصرهٔ مزبور پدر و جد پدری است و در مواردی که آنها در قید حیات نباشند چنانچه ثالثی را به عنوان سرپرست و وصی بر صغیر گماشته باشند، این ثالث می تواند عقد نکاح قبل از بلوغ را اجازه بدهد. بنابراین برپایهٔ مفاد مادهٔ ۱۰۴۱ قانون مدنی و تبصرهٔ ذیل آن ولی می تواند به اراده و اختیار خود برای دختران از بدو تولد تا سن ۹ سالگی (به سال قمری) و برای پسران از بدو تولد تا سن ۱۵ سالگی(به سال قمری) همسر اختیار کند. هرچند ساختار فرهنگی و اجتماعی ایران امروز این چنین قوانین ظالمانه ای را برنمی تابد و به آن اعتنا نمی کند، امّا وجود این مواد قانونی به تنهایی مایه شرمساری ملتّی است که می خواهد و شایستهٔ آن است که در جامعهٔ بین المللی قرن بیست و یکم میلادی حضوری درخشان داشته باشد.

چنانچه گذشت، ولایت پدر و جدّ پدری، یا قائم مقام آنها، بر فرزندان پسر در مرز ۱۵ سالگی و در فرزندان دختر در مرز ۹ سالگی پایان می یابد و الفاظ

مواد قانونی مورد بحث ناظر بر آن است که دختر پس از وصول به بلوغ شرعی (یعنی در ۹ سالگی به سال قمری) از این ولایت رها می شود. امّا ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی به ولایت پدر بر فرزند دختر تداوم می‌بخشد و دستور می‌دهد که «نکاح دختر باکره اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازهٔ پدر یا جد پدری او است و هرگاه . . . .» به خوبی پیداست که قانونگزار ایرانی صف مردان و زنان را یکسره از یکدیگر جدا ساخته و از دختران، مادامی که باکره اند، آزادی انتخاب شوهر را سلب کرده است.

۲. ناامنی قضایی زنان در زندگی زناشویی

به موجب مادهٔ ۱۱۴ قانون مدنی «زن باید در منزلی که شوهر تعیین می کند سکنی نماید مگر آنکه اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد.» این تکلیف را تمکین عام می گویند و چنانچه زن از تن دادن به آن امتناع کند ناشِزه شناخته می شود و در نتیجه به خاطر سرکشی و بی اعتنائی نسبت به فرامین شوهر نفقه به او تعلق نمی گیرد. امّا زن تکلیف دیگری هم به عهده دارد که به تمکین خاص تعبیر می شود و ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی راجع به آن است: «هرگاه زن بدون مانع مشروع از ادای وظایف زوجیت امتناع کند مستحق نفقه نخواهد بود.» برخی از مفسّرین در تعریف عذر شرعی به عادت زنانگی، روزه بودن و غیره که در فقه آمده است اشاره می کنند. امّا قانون مدنی به تعریف عذر شرعی نپرداخته و گویا آنرا موکول به استفاده از فتاوی مراجع و سلیقهٔ قاضی کرده است. باکمال تأسف باید گفت در اغلب موارد فتاوی مراجع در خصوص موضوع و تعریفی که آن‌ها از عذر شرعی ارائه می دهند چنان بیرحمانه است که نویسنده از نقل آن فتاوی معذور است. امّا، قانون مدنی ایران با آنکه از تعریف عذر شرعی طفره رفته است، در یک مورد به زن حق داده تا از برقراری رابطهٔ جنسی با شوهر خودداری کند بی آنکه ناشِزه تلقی شود و حق مطالبهٔ نفقه را از دست بدهد. مادّه ۱۱۲۷ قانون مدنی ناظر بر این مورد است: «هرگاه شوهر بعد از عقد مبتلا به یکی از امراض مقاربتی گردد زن حق خواهد داشت که از نزدیکی با او امتناع نماید و امتناع به علت مزبور مانع حق نفقه نخواهد بود.»

بنابراین قانونگزار ایرانی، بی اعتنا به تمایلات و خواست‌های جنسی زن در زندگی زناشویی، فقط به تمایلات مرد در بستر زناشویی بها داده است. از نگاه قانونگزار زن همواره برای تأمین این خواسته باید مهیا باشد. درنتیجه، در هیچ

شرایطی، برخورد جنسی شوهر با زن به هر نحو و شیوه ای که باشد مصداق جرم تجاوز را پیدا نمی‌کند. صدور حکم تمکین علیه زنانی که خانهٔ شوهر را ترک می گویند نمونهٔ آشکاری است از تفکر حاکم بر قانونگزاری ایران و حکایتی است دلخراش از این واقعیت تلخ که زن در زندگی زناشویی امنیت قضایی ندارد یکی از نتایج الزام زن به تمکین از شوهر، قیدی است که قانونگزار برای خروج زنان شوهردار از کشور ایجاد کرده است و به موجب آن زن بدون اجازهٔ رسمی شوهر نمی تواند به خارج از کشور سفر کند. به سخن دیگر زنان شوهر دار محکوم به اقامت اجباری درمحل مورد نظر شوهر خود هستند نتیجهٔ تلخ دیگری که از اصل تمکین ناشی می شود این است که شوهر برای سلب حق اشتغال زن دارای اختیار قانونی است مادهٔ ۱۱۱۷ قانون مدنی به این اختیار مردانه توجه داده است: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد منع کند.» "مصالح خانواده" و "حیثیات" زن یا مرد مفاهیم کش داری است که برحسب نگرش و جهان بینی قاضی تعریف می شود و در نتیجه این مادهٔ قانونی به تنهایی امنیت قضایی زن را در زندگی شغلی و حرفه ای از او سلب می کند.

حق مطلق طلاق با مرد است. به موجب مادهٔ ۱۱۳۳ قانون مدنی «مرد می تواند هروقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد» امّا به موجب ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی طلاق حسب تقاضای زن مستلزم اثبات دلایلی است که زن باید در دادگاه مطرح کند «درصورتی که دوام زوجیت موجب عُسر و حَرَج زوجه باشد، وی می تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند، چنانچه عُسر و حَرَج مذکور درمحکمه ثابت شود، دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی‌که اجبار میسر نباشد زوجه به اذن حاکم شرع طلاق داده می شود.» الفاظ ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی به خوبی نشان می‌دهد که هرگاه زن خواهان طلاق باشد با مشکلات وموانع قضایی فراوانی مواجه می شود اثبات عُسر و حَرَج ـ به معنای آن که زن در منتهای مشقّت در زندگی زناشویی قرار گیرد به اندازه ای که جان یا شرافت او در مخاطره حدّی قرار گیرد و جز طلاق راه حل دیگری نداشته باشد ـ به آسانی میسر نیست. از همین رو، قاضی متناسب با جهان بینی خود اعلام رای می‌کند. به همین دلیل است که، در مواردی نادر، قضات روشن‌بین، کمترین اهانت لفظی را که شوهر نسبت به زن مرتکب شده باشد نشانهٔ بارز عُسر و حَرَج تلقی می‌کنند و حکم برجدایی زوجین می‌دهند. امّا در اغلب موارد، قضاتی که ذهنیتی زن ستیز دارند، با توجیه رفتار خشونت آمیز

شوهر، خواست زن را مردود تشخیص می دهند. از این رو، در ایران امروز گاه زنان متقاضی طلاق سال ها پشت در دادگاه انتظار می کشند و سرانجام دست خالی باز می گردند.

زن در زندگی زناشویی از نظر مالی شریک شوهر شناخته نمی شود. او از حقّ مطالبهٔ نفقه و مهریه برخوردار است. امّا از آنچه شوهر در طول زندگی زناشویی به دست می آورد سهمی ندارد. درصورت وقوع طلاق حسب خواست شوهر، زن می تواند مهریه و نفقهٔ ایّام عدّة (سه ماه و ده روز) خود را دریافت دارد. هم چنین در شرایط خاصی می تواند حق الزحمهٔ کارهایی را که در طول زندگی مشترک انجام داده است مطالبه کند. امّا هیچ یک از این حقوق مالی به زن امنیت قضایی مورد نیاز او را نمی دهد. زیرا درشرایطی که حق مطلق طلاق با شوهر است، مرد می تواند آنقدر زن را تحت فشارهای جسمی و روانی قرار دهد تا زن، به قصد رهایی، با بذل همهٔ حقوق مالی خود، رضایت شوهر را برای طلاق توافقی جلب کند. بنابراین حقوق مالی زن در صورت بروز اختلاف تبدیل به ابزاری می شود که زن از آن فقط برای رهایی بهره می برد. در نتیجه، باید امنیت قضایی زن در زندگی زناشویی را از حیث مالی مخدوش دانست.

زن پس از طلاق می تواند فرزند پسر خود را تا ۲ سالگی و فرزند دختر خود را تا ۷ سالگی درحضانت خود داشته باشد. چنانچه زن ازدواج کند این حق هم از اوسلب می شود. به این ترتیب، قوانین ایران مادران را به سهولت از لذت همزیستی با فرزندان خود محروم کرده است. همچنین، مادر برفرزندان خود حق ولایت ندارد. در قوانین امروزی ایران پدر و جدّپدری، که عنوان پر طمطراق "ولی قهری" را دارند و همردیف یکدیگر هستند، می توانند هریک بطور مستقل حق ولایت را بر فرزند یا نوهٔ خود اعمال کنند. آنها را در هیچ شرایطی نمی توان عزل کرد. حتّی هنگامی که ولی قهری در اموال طفل مرتکب خیانت شود یا، برای مثال، به علّت کهولت قادر به اداره امور مالی طفل نباشد، نمی توان او را عزل کرد. در چنین مواردی، دادگاه فردی را به عنوان امین تعیین می کند تا او به اتفاق ولی قهری امور مالی طفل را سر و سامان دهد

زنان ایرانی در زندگی زناشویی از امنیت عاطفی نیز برخوردار نیستند. در قانون مدنی ایران مجوّز چند همسری برای مردان وجود دارد. گرچه مفسّران به اصرار تاکید می‌کنند که مرد باید بتواند عدالت را در رفتار با همسران متعدد خود اعمال کند، امّا ضمانت اجرایی برای اِعمال این عدالت متصور نیست

و به هر حال وجود جواز قانونی برای چند همسری مردان امنیت عاطفی را از زنان ایران سلب کرده است حتی در نمونه هایی ارزندگی زناشوئی که شوهر تا پایان عمر هم به زن دیگری جز همسر یگانهٔ خود نگاه نمی کند، زنان زیر بار سنگین این جواز قانونی همواره با احساس نا امنی، حقارت و کمتری به سر می برند.

به این ترتیب، در کشوری که شعارهایی از قبیل «بهشت زیر پای مادران است» و «مادر با یک دست گهواره و با یک دست دنیا را تکان می دهد» آسان به زبان و قلم می آید، مادر فاقد حداقل حقوق است گویی واضعان قانون عنایتی به این شعارها نداشته اند.

۳. فقدان امنیت جانی برای زنان

قوانین ایران رفتار خشونت آمیز نسبت به زنان را تشویق می کند. مواد ۲۰۵ و ۲۰۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ شمسی نمونه بارزی از این قوانین است مادّه ۲۰۵ اعلام می کند که. «قتل عمد موجب قصاص است.» امّا مطابق ماده ۲۰۹ «هرگاه مرد مسلمانی عمداً زن مسلمانی را بکشد محکوم به قصاص است لیکن باید ولی زن قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را به او بپردازد» در تکمیل این مواد، ماده ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی صراحت دارد که «دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی خواه غیر عمدی نصف دیه مرد مسلمان است.» بنابراین اولیاء دَم (صاحبان خون) زنی که به قتل رسیده است، در صورتی می توانند خونخواهی کنند و قصاص قاتل را بخواهند که توانایی پرداخت نصف دیه یک انسان کامل یعنی نصف دیه یک مرد را داشته باشند. در غیر این صورت قاتل قصاص نمی شود. به موجب ماده ۲۱۳ همان قانون: «درهر مورد که باید مقداری از دیه را به قاتل بدهند و قصاص کنند باید پرداخت دیه قبل از قصاص باشد.» آیا این گونه قانون گزاری نموداری از تجویز خشونت نسبت به زن بر پایهٔ قوانین موضوعه نیست؟ آیا اصل برائت در زندگی زنان ایرانی با وجود این قوانین لازم الاجرا معنای خود را از دست نمی دهد؟

قانونگزار ایرانی حتّی در مورد ضرب و شتم هم مردان را به رفتار خشونت آمیز با زنان تشویق کرده و فضای زندگی خانوادگی و اجتماعی را برای کتک خوردن زنان مهیا ساخته است. به موجب ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی در جرایم ضرب و شتم که منجر به تعیین دیه عضو می شود «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث دیهٔ کامل برسد و در آن صورت دیهٔ زن نصف مرد

است». دراین جا منظور قانونگزار از دیه کامل خون بهای مرد است. به عبارت بهتر قانونگزار مرد را انسان کامل می‌شناسد و هرکجا از دیهٔ کامل در قوانین ایران سخن می رود، خون بهای مرد مورد نظر است. بنابراین زن هرچه بیشتر و شدیدتر توسط مرد مصدوم و مضروب شود، محرم از تخفیف های قانونی بیشتری بهره مند خواهد شد.

درموارد قانونی ناظر برسنگسار نیز موقع زنان از حیث مواضع دفاعی که می‌توانند اتخاذ کنند از مردان ضعیف تر است زیرا در برخی پرونده ها که ادعا می‌شود مرد متأهل با زن مجردی زنا کرده است، مرد متهم به زنای محصنه ـ که برای او مجازات سنگسار در قانون پیش بینی شده است (و دارای همسری است که امکان تمتع جسمی از او را دارد)ـ با ارائه یک صیغه نامهٔ عادی، شرعی و دستنویس، مبنی براینکه زن هم جرم او در عقد شرعی‌اش بوده است، می‌تواند از تحمل مجازات معاف شود حال آنکه زنان متهم به زنای محصنه که در علقهٔ زوجیت هستند نمی توانند از این مواضع دفاعی استفاده کنند. این گونه نابرابری در مواضع دفاعی است که اجازه می دهد تا در ساختار حقوقی امروز ایران، سنگسار را در تحقیقات راجع به نابرابری حقوقی زن و مرد بگنجانیم.

۴ تبعیض در مورد نقش زنان در اثبات جرایم

قانونگزار ایرانی در زمینهٔ اثبات جرایم به زنان درجایگاه "شاهد" اساساً نقشی نداده است و در مواردی که به تفویض این نقش اراده کرده، آنرا مانند دیه در حدود یک دوّم پذیرفته است. برای مثال، زنان در اثبات جرایمی چون شُرب خمر، اِفساد فی‌الارض، سرقتی که موجب حد است، قوّادی، لِواط، قَذف (افترا) و مُساحقه (همجنس‌بازی) نقشی ندارند و شهادت آنان پذیرفته نیست. درموارد محدود و معینی هم که زنان می توانند شهادت دهند، ارزش شهادت آنان نصف ارزش شهادت مردان است. مواد ۷۴ و ۷۵ قانون مجازات اسلامی موضوع را روشن می‌کنند. به موجب مادّه ۷۴: «زنا چه موجب حدّ جَلد باشد و چه موجب حدّ رَجم، با شهادت چهار مرد عادل یا سه مرد عادل و دو زن عادل ثابت می‌شود» مطابق مادّه ۷۵: «درصورتی که زنا فقط موجب حدّ جَلد باشد به شهادت دو مرد عادل همراه با چهار زن عادل نیز ثابت می شود.»

قانونگزار به آنچه گذشت اکتفا نکرده و زنان را در برخی موارد به لحاظ ادای شهادت مستوجب مجازات دانسته است. مادّهٔ ۷۶ قانون مجازات اسلامی مؤیّد این نگاه زن ستیز قانونگزار است که تهدید می کند: «شهادت زنان به

تنهایی یا به انضمام شهادت یک مرد عادل زنا را ثابت نمی کند بلکه در مورد شهود مذکور حدّ قذف طبق احکام قذف جاری می شود » سابراین درجه بدبینی و سوء ظن قانونگزار نسبت به صداقت زنان در امر شهادت به اندازه ای است که شهود زن در موارد خاصی تهدید به مجازات شده اند و قانونگزار حد قذف یعنی مجازات افترابستن به زنا را که ۷۴ ضربه شلاق است برای آنان تعیین کرده است.

۵. تبعیض در مورد نام خانوادگی و تابعیت

نام خانوداگی فرزند همان نام خانوادگی پدر است و مادر حتی با جلب موافق پدر نمی تواند نام خانوادگی خود را به فرزند بدهد. مادر ایرانی هم چنین نمی‌تواند تابعیت خود را به فرزندانش انتقال دهد، مگر در یک مورد استثنائی که بسیار مشروط و مقیّد است علت آن است که در قوانین ایران تابعیت کودک همان تابعیت پدر است. محرومیت مادران ایرانی از انتقال تابعیت خود به فرزندان را باید مغایر با حیثیت ملی و مذهبی مردم ایران دانست

مواردی که در این نوشته در زمینهٔ بی عنایتی قانونگزار به حقوق و شأن زن اشاره شده جامع و معرّف همهٔ ابعاد فاجعه نیست فقط نمونه هایی است از آنچه در قوانین امروزی ایران، امنیت قضایی زنان را متزلزل کرده و حتی در مواردی مخل حیثیت ملی و مذهبی است فاجعه چنان حدی است که فقط یک انقلاب وسیع در قانونگزاری کشور می تواند موقعیت حقوقی زنان را به حدّ ارزش و شایستگی انسانی آنان ارتقا دهد.

با توجه به اینکه چنین تحوّل بنیادی در قوانین کشور امری مهم و حیاتی است، باید هرچه زودتر فضای مناسب فرهنگی ایجاد شود تا نه تنها زنان بلکه همه کسانی که وخامت وضع کنونی را درک می‌کنند بتوانند در آرامش و اطمینان خاطر، و بی بیم از تکفیر و مجازات، به تبادل نظر پردازند و موضوع حقوق زن را از جهات شرعی، انسانی و عقلائی در مقایسه با ضوابط پذیرفته شدهٔ جهانی به بحث و گفتگو بگذارند. در ایران امروز و در درون نظام حکومتی، حقوق زن در معرض تعبیر و تفسیر دو دیدگاه مختلف فقهی است که به چالش یکدیگر برخاسته اند. یکی دیدگاهی است که به تفسیری سنّتی از فقه اکتفا می‌کند و حاضر نیست بیرون از محیط خانه برای زنان حقوق و آزادی‌های چندانی قائل شود. در مقابل، دیدگاه دیگر فقه را متناسب با نیازهای زنان امروز ایران تفسیر می‌کند و مایل است حقوق زن را از بن بست فقهی‌ای که

در آن گرفتار شده است نجات دهد. این چالش در دراز مدت به نفع زنان ایران خواهد بود.

از طرف دیگر، در ایران امروز دوجریان فرهنگی موضوع حقوق زن را در متن گفتمان فرهنگی خود قرار داده اند:

۱. جریان روشنفکری لائیک که پیشینه‌ای طولانی در تاریخ معاصر ایران دارد و به موضوع حقوق زن در چارچوب حقوق بشر می پردازد.

۲. جریان روشنفکری دینی که قصد دارد از دین مفهوم تازه ای ارائه دهد و اظهار نظر پیرامون موازین فقهی را برای تمام پژوهشگران موجّه سازد. این جریان نیز در چارچوب ضرورت جدایی دین از سیاست، حقوق زن را متناسب با ضوابط حقوق بشر مورد سنجش قرار می دهد

آیندهٔ حقوق زنان در ایران به طور کلّی، و تأمین امنیت قضایی زنان در زمینه‌های گوناگون و رفع تبعیض ها و نابرابری های قانونی بر اساس جنسیت، به طور اخص، بیش از هرچیز موکول به نتیجهٔ برخورد و تنش میان این دیدگاه و جریان‌هاست

مهناز کوشا و نوید محسنی*

میزان رضایت زنان از شرایط اجتماعی ایران

مقدّمه

در پی انقلاب اسلامی تحقیقات وسیعی در بارهٔ مسائل زنان در ایران انجام شده و جنبه‌های متفاوتی از زندگی، آزادی ها و حقوق آن‌ها در سال های قبل و بعد از انقلاب مورد بررسی قرارگرفته است. بیشتر این تحقیقات حاکی از تغییرات سریع و اساسی دروضع زنان ایران اند. برخی ازاین مطالعات با دیدی تاریخی و تطبیقی زندگی زنان ایرانی قبل از انقلاب را مورد تحقیق قرار داده‌اند.[۱] برخی دیگر از پژوهش ها معطوف به ارتباط اسلام و تلاش زنان برای احقاق حقوقشان بوده اند.[۲] برخی دیگر نیز مشخصاً به موضوع حجاب، جایگاه زنان در جمهوری اسلامی، ازدواج موقت و نظام حاکم برخانواده در دوران قبل و بعد از انقلاب پرداخته اند.[۳] وجه مشترک بیشتر این مطالعات تکیهٔ آنان براطلاعات جمع آوری شده توسط دولت در سرشماری‌های ده ساله و تمرکز بر داده‌ها، رویداد و روندهای عینی و مادی در شرایط زندگی زنان، از جمله میزان تحصیلات، نوع کار و اشتغال و نرخ بیسوادی است.

---

* دانشیاران جامعه شناسی به ترتیب در کالج مک کالستر و دانشگاه هملین و عضو هیئت تحریریهٔ مجلهٔ Critique.

آنچه تاکنون مورد توجه کافی و موضوع پژوهش جامع قرار نگرفته ارزیابی زنان ازاوضاع و احوال اجتماعی کشور و میزان رضایت آنان ازاین اوضاع است. باتوجه به پی آمدهای متفاوتی که دگرگونیْ های عمدهٔ پس از انقلاب در وضع زندگی گروه‌های مختلف زنان داشته است، چنین پژوهشی نیازمند یک نمونه گیری نسبتاً گسترده است. امّا نه تنها در ایران بلکه دربیشترکشورهای در حال توسعه نیز چنین آمارگیری هایی با موانع عمده روبروست. سوءظن پاسخ دهندگان به نیّت پژوهشگران که بیشتر ناشی ازگمان به ارتباط احتمالی آنان با نهادهای اطلاعاتی دولتی است و نیز ناآشنائی عمومی باشیوه های پاسخ‌گویی در این‌گونه نمونه‌گیری‌ها را باید ازجمله این موانع دانست. افزون بر این، انقلاب و احساس ناایمنی های سیاسی، مذهبی و مدنی بر حساسیّت شهروندان ایرانی نسبت به آشکار ساختن جنبه های خصوصی زندگی آنان افزوده و کار پرسشگران و پژوهشگران را در این زمینه‌ها مشکل‌تر از همیشه کرده است

ابعاد و پیش فرض‌های پژوهش

برای بررسی ارزیابی زنان ازشرایط اجتماعی و میزان رضایت آنان از وضع زندگی، زمینه های مشخص زیر مورد مطالعه و پرسش قرارگرفته است زندگی زناشوئی، کار، خانواده، فرزندان، رفتار همسر با فرزندان، و شرائط جسمی و روحی و اجتماعی پاسخ دهندگان طبیعتاً این زمینه‌ها هر یک به نوعی روشنگر نظر زنان نسبت به زندگی آنان است. باید تأکید کرد که در این پژوهش هدف برخی پرسش‌ها یافتن میزان رضایت زنان از اوضاع اجتماعی و روحی آنان بوده است و هدف برخی دیگر فراهم آوردن زمینه ای برای مقایسهٔ ابعاد گوناگون "رضایت خاطر".

این پژوهش بر اساس پیش فرض های نخستین زیر انجام شده است

الف) بین وخیم شدن شرایط اجتماعی و ارزیابی زن‌ها از آن شرایط ارتباطی مستقیم وجود دارد. بدین معنی که اگر وضعیت زنان درایران به آن شدتی که در نوشته ها وتحقیقات مختلف منعکس شده تغییرکرده باشد، ما بایستی با تودهٔ عظیمی از زنان مواجه شویم که از شرایط اجتماعی راضی نیستند[1]

ب) ویژگی های اجتماعی-اقتصادی و نیز مشخصات جمعیت شناختی (سن، وضعیت تاهل) زنان باید برمیزان رضایت خاطر آنها تأثیر گذارد. به‌طور مشخص، بر اساس این فرض، زنانی که قبل از انقلاب به رشد کامل رسیده بودند (یعنی درآستانهٔ انقلاب حداقل ۲۰ سال و هنگام این تحقیق ۳۵ سال یا

بیشتر داشتند) درمقایسه با زنان جوانتری که در دوران انقلاب به رشد کامل رسیده بودند، باید از اوضاع اجتماعی خودکمتر راضی باشند. افزون براین، میزان رضایت زنان تحصیل کرده، که هم بیشتر درمعرض تأثیر فرهنگ غرب قرارگرفته اند و هم انتظارات مالی و شغلی آنان متعارفاً بیشتر است، می بایستی از میزان رضایت زنان دیگر پایین تر باشد، به ویژه از آن رو که توجه جمهوری اسلامی بیشتر معطوف به برآوردن نیازهای «مستضعفین» بوده است.

در سه بحش این مقاله نخست روش جمع آوری اطلاعات، سپس نتایج آماری پژوهش و در بخش نهایی نتایج به‌دست آمده را، با توجه به پیش‌فرض‌های نامبرده مورد بحث قرار خواهیم داد.

روش جمع آوری اطلاعات

جمع آوری اطلاعات از طریق نظرپرسی ازجمعیتی که به طور کلّی تجربه ای در زمینهٔ جمع آوری آراء عمومی ندارد (و از این مهم تر، جمعیتی که از نظر سیاسی به هرگونه جمع آوری اطلاعات شخصی با سوءظن می نگرد) کاری مشکل و مستلزم بهره‌جوئی از روشی غیرمتعارف است. درسال ۱۳۷۱، برای اندازه گیری میزان رضایت زنان از زندگی پرسشنامه‌ای کوتاه تهیه کردیم با توجه به دو مشکل عمده: نخست این‌که پرسش ها باید به گونه ای طرح شوند که بار و هدف سیاسی نداشته باشند و درنتیجه پاسخ‌دهندگان بتوانند با آرامش خاطر به آن‌ها جواب دهند. دیگرآن که میزان پاسخ ها در آن حد باشد که نتایج استخراج شده را از نظر آماری معنی دار کند.

پرسشنامه از پنج گروه سؤال تشکیل می شد: ۱) سؤال های کلی مربوط به وضعیت تأهل، سن، کار، تحصیلات؛ ۲- سؤال‌های مربوط به ارتباط های اجتماعی از قبیل دید و بازدید از اعضای خانواده، خویشاوندان همسر و دوستان؛ ۳) سؤال های مربوط به انواع فعالیت های روزمره مانند کارهای خانه، مراقبت از فرزندان، خرید روزانه؛ ۴) سؤال های مربوط به گذران اوقات فراغت چون نوع سرگرمی، مطالعه، دید و بازدید و سفر؛ و سرانجام ۵) سؤال های مربوط به رضایت پاسخ‌دهندگان از جنبه های گوناگون زندگی شخصی مانند ازدواج، فرزندان، ارتباط با خانواده و خویشاوندان همسر، سلامت جسمی و روحی، و رضایت از شرایط اجتماعی. پرسش‌های گروه پنجم در بارهٔ مسائل و نکات جنسی بود که به‌طور مستقیم با تز عمدهٔ پژوهش ارتباط داشت. انتخاب ترکیب "شرایط اجتماعی" بجای "شرایط سیاسی" طبعاً هم بارِ سیاسی سؤال را

اهش می داد و هم سبب می شد تا پاسخ دهندگان بتوانند وضع اجتماعی خود
، به معنی کلی کلمه، ارزیابی کنند.[4]

باید توجه داشت که، با توجه به فضای سیاسی و فرهنگی در ایران، انجام
رگونه نمونه گیری تصادفی (random sampling) با موانع بسیار روبروست. امّا
رای حفظ کیفیت "تصادفی" بودن نمونه می توان به روش نمونه‌گیری
(snowball) متوسل شد که در آن به سرعت بر تعداد نمونه‌ها، همانند حجم گلولهٔ
رفی غلطنده، افزوده شود. با استفاده از همین روش، از منابع متعددی خواستیم
ه پرسشنامه‌ها را میان آشنایان خود توزیع کنند تا آن‌ها نیز به نوبه پرسشنامه‌های
شتری را به دوستان و آشنایان خود برسانند. این روش باعث افزایش تعداد
اسخ دهندگان با تعلّقات گوناگون اقتصادی-اجتماعی گردید و درعین حال تا
حدودی نیز بر اعتماد آنان افزود که خود عامل مهمی در جمع‌آوری اطلاعات بود.

اولین سری پرسشنامه ها در بهار ۱۳۷۱ در ایران توزیع شد. با توجه به
حساسیت موضوع امید به دریافت پاسخ چندان نبود به ویژه از آن رو که در
ماس های اولیه به نتایج درخشانی نرسیده بودیم. با این همه، در مدت پنج ماه
۶ پرسشنامه تکمیل شده دریافت کردیم که اگر چه این امکان را به ما می داد
ه در بارهٔ برخی موضوع های مطرح شده به نتیجه گیری های کاملاً مقدماتی
ست زنیم، ولی تعداد نمونه‌ها کم تر ازآن بود که روندهای قابل اطمینانی از
ن‌ها به‌دست آید. سفر نگارندگان به ایران، در تابستان ۱۳۷۳، به نتایج
ملموس‌تری منجر شد. در دوران اقامت در ایران ۲۶۹ پرسشنامه تکمیل‌شده
ریافت کردیم که جمع کل نمونه هارا دراین بررسی به ۳۳۵ عدد رساند. درمجموع،
ا از طریق ۱۸ نفر در تهران و حومه پرسشنامه‌ها را توزیع کرده بودیم. ارتباط ما
یز فقط با آنان بود و در نتیجه از هویت سایر توزیع کنندگان و پاسخ دهندگان
یچ گونه اطلاعی نداشتیم.

درنمونهٔ ما سن متوسط پاسخ دهندگان ۳۵/۶ سال است، جوانترین ۱۶ سال
 پیرترین ۸۲ سال دارد. ۶۱درصد از پاسخ دهندگان متأهل، ۳۰/۶ درصد
مجرد، ۵/۱درصد بیوه و ۳/۳درصد مطلّقه اند. مطابق سرشماری عمومی
کشور (سال ۱۳۷۰) وضعیت تأهل زنان بالای ده سال در مناطق شهری به قرار
زیر است: ۵۹/۹ درصد متأهل، ۳۵/۳ درصد مجرد، ۵/۹ درصد بیوه، و ۵ درصد
مطلّقه.[3] با توجه به اینکه نمونه گیری در تهران انجام شده است (که دارای نرخ
طلاق بالاتری است) و بازهم با توجه به اینکه کمترین سن در نمونه ما ۱۶ سال
ست، نمونه گیری در بارهٔ این پژوهش را باید کمابیش نشان دهندهٔ وضعیت

تأهل درجامعهٔ ایران دانست. در نمونهٔ ما زنان بطور متوسط دارای ۱/۸ فرزند هستند. ازنظر شغلی ۲۸ درصد پاسخ دهندگان خانه دار، ۵/۱ درصد دانشجو، و مابقی شاغل اند. تنها در زمینهٔ متوسط میزان تحصیلات پاسخ‌دهندگان است که نمونهٔ ما با آمار جامعهٔ شهری کاملاً سازگارنیست، زیرا مدرک تحصیلی پاسخ‌دهندگان به پرسشنامه‌های ما، که همگی باسواد بوده‌اند، ۱۱/۴ درصد پایین‌تر از دیپلم، ۳۶/۲ درصد دیپلم، ۳۸/۹ درصد لیسانس، و ۱۳/۵ درصد مدرک فوق لیسانس و بالاتر است. در مقایسه با این اعداد، اطلاعات آماری سال ۱۳۷۲ نشان می‌دهد که تنها ۷۶/۸ درصد از زنان ایرانی در مناطق شهری باسواد هستند (در تهران این رقم به ۸۱/۱۱ درصد می‌رسد) [4] هم‌چنین، مطابق سرشماری عمومی سال ۱۳۶۵، ۶۹/۹ درصد از زنان باسواد در مناطق شهری دوره دبستان را تمام کرده اند، ۲۶/۶ درصد دیپلمه، و ۳۵ درصد دارای گواهینامه فوق دیپلم اند [5] در این مقایسه، نمونهٔ ما از متوسط جامعه شهری باسوادتر است

اطلاعات ما در مورد سطح درآمد پاسخ دهندگان کامل نیست زیرا ۷۵ نفر آنها درآمد خود را اعلام نکرده‌اند. با این همه درآمد متوسط ماهانهٔ پاسخ‌دهندگانی که درآمد خود را اعلام کرده اند (غیر از دانشجویان و زنان خانه دار) ۱۹,۴۳۰ تومان است در میان زنان متأهل (۲۰۳ نفر) فقط ۱۴۳ نفر درآمد همسرانشان را ذکر کرده اند که بطور متوسط برابر با ۴۲,۸۵۰ تومان درماه است متأسفانه برای حصول اطمینان از این‌که آیا نمونه ای که گرفته شده، از نظر درآمد، معرّف جامعهٔ شهری ایرانی است یا خیر آمار کافی وجود ندارد به هرحال آماری در بارهٔ میزان متوسط درآمد ایرانیان اعم از مرد، زن، و حتی کل خانواده در دسترس نگارندگان نبوده است. البته، بانک مرکزی ایران در سال ۱۳۶۸ متوسط درآمد سرانه را، براساس تقسیم درآمد ملی بر کلّ جمعیت، ۳۹,۷۰۰ تومان اعلام کرده است. [6] به‌هرحال، باید به این‌نکته توجه داشت که میزان متوسط درآمد کلّ خانواده در نمونهٔ ما ـ که در آن نزدیک به ۳۰ درصد از پاسخ‌دهندگان زنان خانه دار و دانشجویان بدون درآمدند ـ حدود ۶۲,۰۰۰ تومان است.

نتایج نمونه گیری

از میان هشت پرسشی که در بارهٔ "رضایت" زنان است، همهٔ پاسخ دهندگان به سه پرسش که در بارهٔ وضعیت جسمی، روحی، و اجتماعی آنهاست پاسخ داده‌اند. پاسخ دهندگان مختار بودند از سه پاسخ «خیلی راضی هستم»، «کمی

راضی هستم» یا «به هیچ وجه راضی نیستم» یکی را انتخاب کنند. این متغیرها کمترین رضایت خاطر را در میان هشت متغیر دیگر نشان می دهد. (جدول ۱)

جدول ۱
زنانی که "خیلی راضی" هستند

زمینه	درصد
روابط با فرزندان	٪۶۷/۸
ازدواج	٪۵۸/۸
روابط شوهر با فرزندان	٪۵۸/۱
شغل	٪۴۷/۰
روابط فامیلی	٪۴۱/۸
وضع جسمی	٪۳۷/۴
وضع روحی	٪۳۰/۶
شرایط اجتماعی	٪۲۶/۷

حدول شماره یک در مجموع موید پائین بودن میزان رضایت زنان از شرایط روحی و اجتماعی آنان است زیرا سه تن از هرچهار زن ایرانی از شرائط اجتماعی خود یا "کمی راضی" هستند و یا "بهیچ وجه راضی" نیستند البته مسئله مهم این است که چه عواملی از قبیل سن، اشتغال، موقع طبقاتی و یا میزان درآمد و تحصیلات بر میزان رضایت تأثیر می‌گذارند. همانگونه که در مقدمهٔ این نوشته آمده است تحقیق حاضر با فرض های زیر آغاز شد: نخست این که زنان با تحصیلات عالی و یا وابسته به طبقات بالاتر در مقایسه با سایرین باید وضعیت خود را نامطلوبتر ارزیابی کنند. دوم، آن که با توجه به محدودیت‌هایی که دولت برای اشتغال زنان ایجاد کرده است، زنان شاغل می‌بایستی خوشبین تر از سایرین باشند و سرانجام این که سن را باید عامل تعیین کننده ای در میزان رضایت خاطر دانست (نگاه کنید به جداول ۲ تا ۶). اما، پاسخ های رسیده نشان می دهد که فرض های ابتدایی ما درست نبوده است و هیچ یک از عوامل بالا تأثیری در میزان رضایت زنان از شرائط اجتماعیشان ندارد. به عبارت دیگر، رضایت زنان از شرایط اجتماعی را نمی‌توان با متغیرهای

اجتماعی-اقتصادی و جمعیت شناختی تعریف کرد. امّا با آن‌که پیش فرض‌های ما از نظر آماری تأیید نشده اند، برخی روندهایی که درجداول بدست آمده پدیدار شده خود نیازمند بحث و بررسی است.

الف) ارتباط بین میزان تحصیلات و رضایت

درمدت پانزده سال اخیر دسترسی زنان به تحصیل و امکانات آموزشی همواره دستخوش نوسانات مهمی بوده است. تحقیقات در زمینهٔ دستیابی زنان به تحصیلات در دوران قبل از انقلاب تغییرات عظیمی را در پیشرفت تحصیلی زنان نشان می دهد.[۷] به اعتقاد شهیدیان، در دوران بعد از انقلاب دسترسی زنان به امکانات آموزشی محدود شده است.[۸] زیرا در اوایل انقلاب دولت مانع از ادامهٔ تحصیل زنان در بعضی از رشته‌های خاص از جمله رشته‌های فنی، دامپزشکی و بعضی از رشته های هنری شد. به استدلال شهیدیان، درحالی که محدودیت هائی که برای ادامهٔ تحصیلات عالی زنان بوجود آمده بود اثری بلافاصله بر زنان طبقات متوسط و بالا داشته، آثار درازمدت این محدودیت ها بر زنان طبقات پایین تر و زنان گروه های اقلیت بسیار شدیدتر بوده است.

تحقیقات بعدی درمورد دسترسی زنان به امکانات آموزشی مؤید تغییرات اساسی در این زمینه اند. به گفتهٔ نستا رمضانی[۹] دولت جمهوری اسلامی در سال‌های اخیر در سیاست های اولیهٔ خود شروع به تجدید نظر کرده است. در نتیجهٔ این تجدیدنظرها ممنوعیت و یا سهمیه بندی در بعضی از رشته های تحصیلی از میان برداشته شده است و دانشجویان زن به این رشته ها راه یافته‌اند. تحقیقات رمضانی در این زمینه نشان می‌دهد که درسال تحصیلی ۱۳۶۶-۱۳۶۵ تعداد دانشجویان زن در رشته هائی مانند دامپزشکی، فیزیوتراپی، توان سنجی، آمار، رادیولوژی، و پرتو درمانی برابر تعداد مردان بوده است. «درسال ۱۳۷۱، ۴۲ درصد از فارغ التحصیلان دانشگاهی را زنان تشکیل می دادند و هم چنین حدود یک سوم از کسانی که به اخذ درجهٔ دکتری نائل شدند زن بوده اند.» باید توجه کرد که «اگرچه این آمار بسیار قابل توجه است ولی درعین حال می تواند گمراه کننده نیز باشد از ۱۳ میلیون زن باسواد درایران، ۲/۲ در صد دارای تحصیلات عالی‌اند.»[۱۰] اگرچه ممنوعیت شرکت زنان در بسیاری از رشته‌های تحصیلی مرتفع گردیده است، ولی زنان هنوز کاملاً درانتخاب رشته آزاد نیستند.

با توجه به این نوسان ها، یعنی نخست ممنوع کردن ادامهٔ تحصیل زنان در برخی از رشته‌ها وسپس رفع برخی ممنوعیت های قبلی، پرسش این است که

تحصیلات چه نقشی می تواند در میزان رضایت خاطر زنان داشته باشد؟ بررسی ما نشان می دهد که هیچ رابطهٔ آماری میان سطح تحصیلات زنان و رضایت خاطر آنها از شرایط اجتماعیشان وجود ندارد. در حقیقت، زنانی که دارای درجهٔ لیسانس و یا مدارج بالاتر تحصیلی هستند بطور یکسان هم درمیان گروههائی قرار دارند که از وضعیت اجتماعیشان "بسیار راضی‌اند" و هم در آن گروه ها که "نه‌هیچ وجه راضی نیستند"

جدول ۲
میزان تحصیلات و رضایت از شرایط اجتماعی
(درصد)

میزان رضایت	زیر دیپلم	دیپلم	فوق دیپلم و لیسانس	فوق لیسانس و بالاتر
خیلی راضی	۲۹/۷	۲۱/۴	۳۰/۲	۳۳/۳
کم و بیش راضی	۳۷/۸	۵۲/۱	۴۱/۳	۳۳/۳
کاملاً ناراضی	۳۲/۴	۲۶/۵	۲۸/۶	۳۳/۳
	۳۷ نفر	۱۱۷ نفر	۱۲۶ نفر	۴۵ نفر

در این جدول زنانی که دارای مدرک تحصیلی فوق لیسانس و بالاتر هستند در مقایسه با دیگر گروه ها رضایت خاطر بیشتری دارند. از سوی دیگر، بر اساس آمار جدول ۲، زنانی که تحصیلات زیر دیپلم دارند و یا آنهائی که دارای تحصیلات لیسانس و بالاتر هستند، راضی ترین گروه ها هستند. این واقعیت که زنان دارای مدرک فوق لیسانس و بالاتر بیشترین رضایت خاطر را ـ حتّی بیشتر از زنان با مدرک زیر دیپلم ـ اعلام کرده اند نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتر است. تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده[11] دلالت برآن دارد که گرچه شرایط بعد ازانقلاب میزان مشارکت زنان را دربرخی زمینه ها و سطوح محدود کرده ولی در مقابل فرصت هایی نیز در اختیار تعدادی از زنان قرارداده است. برای مثال، تعداد زنان نویسنده، پزشک، دندانپزشک، استاد دانشگاه، کارگردان فیلم افزایش پیدا کرده است و حضور آن‌ها در جامعه بیشتر حس میشود، اگرچه آماری در بارهٔ تعداد زنان فعّال دراین رشته‌ها در دست نیست.[12] این نکته نیز

باید درنظر گرفته شود که زنان این گروه در دوران پیش از انقلاب به تجربه ها و تخصص هایی در رشته های حرفه ای خویش دست یافته بودند و از همین رو، پس از آرام شدن آشوب های دوران اولیه انقلاب، جمعی از آن ها توانستند از مهارت های خود استفاده کنند.

جدول ۲ واقعیت دیگری را نیز آشکار می‌سازد: زنانی که میزان تحصیلات آنها کمتر از دیپلم و یا فوق لیسانس و بالاتر است نیز ناراضی ترین گروه ها هستند که شاید خود مؤید این باشد که بخشی از این دو گروه از زنان، یعنی طبقات پایین‌تر که به دیپلم دست نیافته اند و یا آنهائی که دارای مدارک تحصیلی فوق لیسانس و یا بالاتر هستند، بیش از سایر گروه ها از شرایط اجتماعی خود ناراضی اند. این یافته همچنین می‌تواند استدلال شهیدیان را تائید کند که زنان با درآمد پایین و زنان گروه‌های اقلیت نیز به‌خاطر محدود شدن فرصت های تحصیلی از امکانات کمتری برخوردار بوده اند. نیز برپایهٔ آمار این جدول می‌توان نتیجه گرفت‌که همهٔ زنانی که دارای‌تحصیلات عالی هستند، امکان بهره‌جویی از مهارت ها و تجربه های خود را نیافته اند.

درآمد و رضایت خاطر

اگرچه همانگونه که اشاره رفت، ارتباط معنی‌داری از نظر آماری بین موقع طبقاتی و میزان درآمد پاسخ دهندگان از سویی، و رضایت‌خاطر آن‌ها، از سوی دیگر، بدست نیامده است، ولی جدول ۳ معرّف روندهایی‌است‌که نباید نادیده گرفته شود. برای مثال، گروه هائی که دارای درآمد متوسط هستند (بین ۶,۰۰۰ تا ۲۰,۰۰۰ تومان)، بیشترین نارضایتی را نشان‌می‌دهند. در مقام تفسیر می توان استدلال کرد که این گروه های درآمدی بیش از سایرطبقات زیان دیده اند و تغییر مثبتی را در آیندهٔ نزدیک برای خود پیش بینی نمی‌کنند.

ازآنجا که برخی از پاسخ دهندگان از اشاره به درآمدشان خودداری کرده اند، نوع‌محل سکونت آن‌ها به عنوان شاخصی از تعلق طبقاتی آن‌ها تلقی شده است. در این مورد باید در نظر داشت که در تهران درصد بالایی از مردم یا دارای خانهٔ شخصی اند ویا با والدین خود زندگی می‌کنند. در نمونهٔ ما، حدود ۴۲ درصد مالک خانه‌اند، ۲۱ درصد أجاره نشین‌اند، و بقیه با والدین خود به سر می برند. اگرچه هیچ رابطهٔ آماری مشخصی بین نوع مسکن و رضایت خاطر موجود نیست، به این واقعیت می توان اشاره کرد که کسانی که درخانه‌های شخصی خود زندگی می‌کنند بیشترین رضایت خاطر و کسانی

که درخانهٔ والدین خود زندگی می‌کنند بیشترین نارضایتی را از شرایط اجتماعی ابراز کرده اند.[۱۲]

جدول ۳
درآمد ماهانه و رضایت از شرایط اجتماعی
(درصد)

	کمتر از ۶۰۰۰ تومان	۶۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰تومان	۱۰۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ تومان	بیشتر از ۲۰۰۰۰تومان
خیلی راضی	۳۱/۴	۲۶/۹	۲۸/۲	۳۲/۷
کم و بیش راضی	۴۲/۹	۴۶/۲	۳۹/۷	۵۰/۹
اکاملاً ناراضی	۲۵/۷	۲۶/۹	۳۲/۱	۱۶/۴
	۷۰ نفر	۵۲ نفر	۷۸ نفر	۵۵ نفر

اشتغال و رضایت خاطر

در سال ۱۳۷۰ در *آمار سالانهٔ ایران* آمده است که ۷۵۲,۰۰۰ زن (۶/۹ درصد جمعیت زن شهری ده سال به بالا) جزء نیروی کار اند. این رقم ۱۰ درصد کل جمعیت شاغل شهری را تشکیل می دهد[۱۳] درهمین دوره دانش آموزان و دانشجویان ۲۵ درصد و زنان خانه دار ۶۱ درصد از جمعیت بالای ده سال زنان را در بر می‌گرفته اند.[۱۴] درسال ۱۹۶۵، ۶۰ درصد از کل زنان شاغل درمناطق شهری درسمت های آموزشی، فنی و علمی،۲۳ درصد به کارهای خدماتی و دفتری و ۱۴ درصد دربخش تولیدی و کارخانه‌ها به کار اشتغال داشته اند. ۴۷۹,۰۰۰ زن نیز در استخدام بخش‌های خصوصی و دولتی بوده‌اند. به گفتهٔ ول مقدم در بازار کار تقریباً تمام مشاغل در سطح و یا با حقوق بالا در انحصار مردان است.[۱۵] به گفتهٔ شهیدیان بسیاری از زنان دارای مشاغل آموزشی اندو برخی از زنانی که دارای تحصیلات عالی اند، کمابیش از اختیاراتی بهره مندند امّا هم شمار این گونه زنان بسیار کم است و هم به‌طور کلی در تصمیم‌گیری‌های مهم شرکت داده نمی شوند.[۱۶]

براساس یافته های تحقیق حاضر خانه دار بودن و یا اشتغال زنان در خارج از خانه تاثیری، از نظر آماری، بر روی رضایت خاطر آنها ندارد. درمجموع، تعداد زنان خانه دار ناراضی بین چهار تا پنج درصد بیشتر از زنان شاغل ناراضی است. ناراضی ترین زنان پرستاران، منشی ها، و زنانی هستند که کار آزاد دارند. کار آزاد شامل مشاغلی مانند خیاطی و آرایشگری است که زنان در خانه به آن اشتغال دارند تا جائی که به پرستاری مربوط می شود، درصد بالای نارضایتی دراین گروه می تواند معلول عوامل متعددی مانند طبیعت پر زحمت این شغل، ساعات غیرعادی کار، حقوق کم و عدم دسترسی به امکانات ترقی در حرفه باشد. درمورد کار آزاد شدت نارضایتی محتملاً ناشی از مشکل کنار آمدن با مشتری، دوره ای بودن درآمد و بهره مند نبودن از امنیت و مزایای شغلی کافی است علاوه براین، مشخصهٔ این چنین مشاغلی که بطور کلی زنان به آن ها روی می آورند، حق‌الزحمهٔ پائین، امکان ترقی اندک و وجود روابط آمرانه در سلسله مراتب است.

جدول ٤

شغل و رضایت خاطر (درصد)

	دارای شغل	بدون شغل
خیلی راضی	۲۸/۹	۲۳/۱
کم و بیش راضی	۴۳/۴	۴۵/۱
کاملاً ناراضی	۲۷/۷	۳۱/۹
	۲۳۵ نفر	۹۱ نفر

در این گروه راضی‌ترین افراد دانشجویان اند. به سبب محدود بودن ظرفیت مدارس عالی و دانشگاه ها، در مقایسه با تعداد داوطلبان ورود به مرحلهٔ آموزش عالی، گذشتن از سد سهمیه و آزمون های ورودی خود عاملی در ایجاد رضایت است. دانشجویان، با استثناهایی، از میان با استعدادترین شرکت کنندگان در کنکور ورودی انتخاب می شوند. برای پذیرفته شدگان تحصیلات دانشگاهی به منزلهٔ مدخلی به سوی فرصت های بیشتر در زندگی است.

از دانشجویان که بگذریم، آموزگاران و کارمندان دولت (بزرگ‌ترین گروه زنان شاغل) کمترین نارضایتی را ابراز کرده‌اند. تنها ۲۳/۶ درصد از کارمندان دولت و ۲۵/۵ درصد از آموزگاران به‌هیچ وجه از شرایط اجتماعی راضی نیستند. رضایت خاطر این گروه محتملاً مرتبط با امنیت شغلی، امکان بهره مندی از مزایای مالی و امکانات پیشرفت و ارتقا است

جدول ۵
نوع شغل و رضایت خاطر (درصد)

	آموزگار	دانشجو	کارمنددولت	منشی	خانه‌دار	کار آزاد	بازنشسته	پرستار
خیلی راضی	۳۱/۹	۵۸/۸	۳۴/۵	۳۰/۰	۲۳/۱	۴/۳	۰/۰	۴/۳
کمابیش راضی	۴۲/۶	۲۹/۴	۴۱/۸	۳۰/۰	۴۵/۱	۵۶/۵	۶۰/۰	۵۲/۲
کاملاً ناراضی	۲۵/۵	۱۱/۸	۲۳/۶	۴۰/۰	۳۱/۹	۳۹/۱	۴۰/۰	۴۳/۵
	۲۷ نفر	۱۷ نفر	۱۱۰ نفر	۱۰ نفر	۹۱ نفر	۲۳ نفر	۵ نفر	۲۳نفر

عوامل جمعیت شناختی و رضایت خاطر

درحالی که در نمونه گیری حاضر هیچ رابطهٔ آماری معنی داری میان تأهل، سن، و رضایت خاطر مشهود نیست در آمار به دست آمده روندهای جالب توجهی به چشم می خورد. نخست این‌که زنان متأهل بالاترین رضایت خاطر را از شرائط اجتماعی ابرازکرده اند (۲۹/۹ درصد)، و دوم اینکه درمیان آنهائی که کاملا ناراضی بوده اند، زنان مجرد درمرتبهٔ اول جا دارند (۳۳ درصد) این دو را باید نشان اهمیت ازدواج، به‌عنوان عامل مؤثری در ایجاد رضایت خاطر پاسخ‌دهندگان دانست.[۱۷]

در مورد رابطهٔ سن با رضایت از شرایط اجتماعی، گروهی که از شرایط اجتماعیشان "رضایت خاطر بسیار" ابراز کرده اند ۲۵ سال یا جوانتر اند (۳۴/۴ درصد). درمیان زنانی که از شرایط اجتماعی کاملاً ناراضی اند گروه سنی ۳۵ تا ۴۸ سال با ۳۰/۵ درصد دارای بیشترین سهم است (نگاه کنید به جدول شماره ۶).

جدول ۶
رابطهٔ بین سن و رضایت خاطر
(درصد)

	۲۵ و جوانتر	۲۵ تا ۳۵	۳۶ تا۴۸	۴۸ به بالا
کاملاً راضی	۳۰/۴	۲۸/۶	۲۴/۸	۲۶/۳
کمابیش راضی	۴۶/۴	۴۵/۴	۴۰/۷	۴۴/۷
کاملاً ناراضی	۲۳/۲	۲۶/۱	۳۰/۵	۲۸/۹
	۵۶ نفر	۱۱۹ نفر	۱۱۳ نفر	۳۸ نفر

به دو پرسش در زمینهٔ رابطهٔ عوامل جمعیت شناختی و میزان رضایت باید پاسخ داد. نخست این که‌چرا زنان مجرّد بیشتر از زنان مزدوج از شرایط اجتماعی ناراضی اند و دوّم این‌که چرا زنان جوان از سایر گروه‌های سنی دیگر راضی تر. درپاسخ به سؤال اول می توان استدلال کرد که برای زنان مجرد، دو منبع اصلی رضایت خاطر یعنی زندگی زناشویی و فرزند وجود ندارد (نگاه کنید به جدول ۱ که در آن بالاترین میزان رضایت خاطر در مورد فرزندان و زندگی زناشویی است). از سوی دیگر زنان مجرد به احتمال قوی با والدین خود زندگی می‌کنند بنابراین زندگی آنان از سه عنصر مؤثر در ایجاد احساس رضایت تهی است. البته، شماری از زنان به دلخواه خود طالب ازدواج و فرزند نبوده اند، ولی بهرحال آنها نیز چاره ای ندارند جز آنکه پیامد چنین تصمیمی را که برخلاف عرف جامعه است، بپذیرند و به حکم سنّت به زندگی با والدین خود تن در دهند.

در این مورد به این نکته نیز باید توجه داشت که جدا نگهداشتن زنان از مردان در عرصه های گوناگون اجتماعی آزادی انتخاب را در زندگی زنان بشدت محدود کرده است. زنان متأهل قادر به ایجاد پیوندهای نزدیک با اعضای خانواده و دوستان مشترک اند و به یاری آن ها از فضای خصوصی زندگی خود برای برآوردن نیازهای عاطفی و گذراندن اوقات فراغت بهره می جویند. زنان مجرد، امّا، ازچنین امکاناتی کمابیش محروم‌اند و در فضای عمومی و در زندگی

اجتماعی روزانه خود باید پیوسته مراقب باشند تا از حدود عُرف و مقررات حاکم بر جامعه پا فراتر ننهند

در مورد رضایت خاطر زنان جوان باید گفت که دوران تربیت و آموزش آنان پس از انقلاب به انجام رسیده و از همین رو کمابیش به آزادی ها و حقوقی خو گرفته‌اند که مقررات حاکم در جمهوری اسلامی تعریف و تعیین کرده است. با این همه، بسیاری از آنها هنوز درمقابل محدودیت هایی که پس از انقلاب بر نحوهٔ رفتار و زندگی خصوصی و اجتماعی آنان تحمیل شده مقاومت می ورزند و با شیوه های گوناگون در پی بازتر کردنِ فضای زندگی خوداند.

نتیجه

از آنجا که پژوهشی در بارهٔ احساس زنان ایرانی نسبت به شرایط اجتماعی-در دوران قبل از انقلاب انجام نشده، امکان مقایسه میان دو دورهٔ پیش و پس از انقلاب بر اساس پژوهش حاضر موجودنیست با این همه، درتحقیق حاضر دو نکته درخور توجه است. نخست این‌که اکثر زنان ایرانی شرایط اجتماعی و روحی خود را مطلوب نمی دانند. این داوری در مورد تمام سطوح از نظر سن، تحصیل، درآمد، اشتغال، و وضعیت تأهل صدق می کند. دیگر اینکه تنها بر اساس این پژوهش نمی توان از نظر تطبیقی رقم ۷۴ درصد ـیعنی کل درصد زنان ایران که از شرایط اجتماعی به درجات مختلف ناراضی اندـ رقمی استثنائی شمرد اکثر تحقیقاتی که در این زمینه در جوامع غربی انجام شده درمورد موضوعاتی از قبیل تأثیر اشتغال در رضایت خاطر از زندگی زناشوئی و یا شرایط جسمی و اجتماعی زنان است. به این ترتیب نه تنها در ایران پیش از انقلاب بلکه، تا آنجا که ما می دانیم، در جوامع غربی در زمینهٔ رضایت زنان از اوضاع اجتماعی پژوهش جامعی انجام نگرفته تا پایه ای برای ارزیابی تطبیقی یافته های پژوهش حاضر باشد.

پژوهش حاضر می تواند پایه ای برای انجام تحقیقات گسترده تر در همین زمینه باشد. اگرچه در این پژوهش هیچ رابطه ای میان رضایت خاطر زنان از شرایط اجتماعی و سایر عوامل اقتصادی‌ـاجتماعی به‌دست نیامده است، ولی در یک نمونه‌گیری گسترده تر که شامل شمار بیشتری از زنان از طبقات مختلف شود می تواند برای پاره ای از پرسش های مطرح شده در این نوشته پاسخ‌های دقیق‌تر و قطعی تری فراهم آورد. علاوه بر گسترش دامنهٔ نمونه‌گیری مفید است اگر مقولهٔ «رضایت خاطر از شرایط اجتماعی» در ابعاد مختلف و اجزاء

بیشتری مورد بررسی قرار گیرد. افزون بر این‌ها در پژوهش‌های دیگر می توان نمونه گیری ها را به مردان نیز تعمیم داد تا امکان مقایسه بین میزان رضایت زنان و مردان نیز فراهم شود.

پانوشت ها:

۱ ن ک به

Nahıd Yeganeh, "Women's Struggles ın the Islamıc Republıc of Iran," ın Azar Taban and Nahıd Yeganıh, eds , *In the Shadow of Islam The Women's Movement ın Iran*, London, Zed Press, 1982,

۲ ن. ک. به

Azar Taban, "Islam and the Struggle for Imancıpatıon of Iranıan Women," ın Azar Taban and Nahıd Yeganeh, op cıt.

۳ ن ک. به

Akbar Aghajanıan, "Post-Revolutıonary Demographıc Trends ın Iran," ın Houshang Amırahmadı and Manoucher Parvın, eds , *Post-Revolutionary Iran*, Westvıew Press, 1988, Anın H Betterıdge, "To Veıl or Not to Veıl A Matter of Protest or Polıcy," ın Guıty Nashat, ed , *Women and Revolutıon in Iran*, Boulder, Westvıew Press, 1983, Shahla Haerı, "The Instıtutıon of Muta Marrıage ın Iran A Formal and Hıstorıcal Perspectıve," ın Guıty Nashat, *op cıt.*, Yasamın L Mossavar-Rahmanı, "Famıly Plannıng ın Post-Revolutıonary Iran," ın Guıty Nashat, *op cit.*

۴ اگرچه "شرائط اجتماعی" را می‌توان تعریف کرد، این پرسش که «به چه میزان از شرائط اجتماعی راضی هستید؟» تعریف را به برداشت پاسخ‌دهندگان محول می‌کند. به نظر می‌رسد که غالب آن ها "شرائط اجتماعی" را شامل شرایط کلّی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جامعه می دانند.

۵ مرکز آمار ایران، *سالنامهٔ آماری کشور، ۱۳۷۱*، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۸

۶ همان، صص ۱۱۳ و ۱۱۴

۷ همان، ص ۱۲۶، جدول ۵-۵

۸ بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، *گزارش اقتصادی و ترازنامه، ۱۳۶۸*، ص ۲۹

۹ ن. ک. به.

Valentıne Moghadam, "The Reproductıon of Gender Inequalıty ın Muslım Socıetıes. A Case Study of Iran ın the 1980's," *World Development*, vol 19, no 10, 1991, p 1339; Haıdeh Moghıssı, "Women, Modernızatıon and Revolutıon in Iran," *Review of Radical Political Economıcs*, vol 233, nos 3 & 4, 1991, p. 13

۱۰. ن ک به.

Hammed Shahidıan, "The Educatıon of Women ın the Islamıc Rebubhc of Iran," *Journal of Women's Hıstory*, vol 2, no. 3, 1991, p 13.

۱۱ ن ک. به

Nesta Ramazani, "Women ın Iran: The Revolutıonary Ebb and Flow," *The Middle East Journal*, 4 (3), 1993, p 412.

۱۲. همانجا.

۱۳. ن. ک. به.

Farzaneh Milani, *Veils and Worlds*, New York, Syracuse University Press, 1992, p. 9; Ramazani, *op cit.*, p. 424, Mahnaz Kousha, "Women, History, and Change. The Politics of Gender in Iran," *Critique*, 1, 1992, p 35

۱۲. در این مورد باید به این نکته اشارهٔ کرد که زندگی در خانهٔ شخصی که معرّف میزانی از استقلال اقتصادی و آزادی عمل در جامعهٔ سنتی است محتملاً میزان رضایت را بالا می برد زیرا زندگی با والدین را در جامعه‌ای که کنترل شدید بر رفتار فرزندان (در هرسن و با هرجنسیتی) آزادی‌عمل آن‌ها را محدود می‌کند باید از عوامل مشددهٔ نارضایتی دانست. در مورد زنان این عامل تاثیری بیشتردارد. در ایران، حتی در شهرهای بزرگ چون تهران، به نظر می‌رسد که‌زنان مجرد برای خریدن و یا اجاره کردن مسکن مستقل‌برای خود با مشکلات فراوانی روبرو هستند.

نارضایتی در مورد مسکن با عامل دیگری نیز بستگی دارد. فرزندان بزرگسالی که با والدین سالمند خود زندگی می‌کنند، موظّف به مراقبت از آنها هستند. در جامعه ای که خدمات اجتماعی ضروری برای افراد سالمند درحد مطلوب نیست، مسئولیت فرزندان بزرگسال نسبت به والدین سالمند بیش از حدّ متعارف‌است. بر اساس تحقیقاتی‌که در غرب انجام گرفته، چنین وضعیتی ممکن است منجر به‌احساس فشار و ناراحتی شدیدتر درکسانی شود که بخاطر جبر اوضاع و احوال مجبور به نگهداری از والدین سالمند خود می‌شوند.

۱۳. مرکز آمار ایران، همان، ص ۶۶.

۱۴. همانجا.

۱۵. ن. ک. به Moghadam, *op cit.*, p. 1344

۱۶. ن. ک. به Shahidian, *op cit.*, p 25

۱۷. در جوامع سنّتی، ازدواج برای زنان معمولاً آزادی های جدیدی به همراه می آورد که در زندگی با والدین از آن ها محرومند. تحقیقاتی که در برخی کشورهای عربی انجام شده نیز مؤید این واقعیت است که در آن جوامع نیز ازدواج به عنوان یک پدیدهٔ ضروری در رضایت از زندگی مطرح است. برای اطلاعات بیشتر در این باره ن. ک. به

F M Andrews and S B Withey, *Social Indicators of Well-Being Americans' Perceptions of Life Quality*, New York, Plenum Press, 1976, A C Michalos, "Satisfaction and Happiness," *Social Indicators Research*, vol 8, 1980, pp. 385-422, A Campbell, et. al , *The Quality of American Life*, New York, Russel Sage Foundation, 1976

۱۸. طبق آماری که در سال ۱۹۹۴ از سوی مرکز ملّی پژوهش آراء عمومی در دانشگاه شیکاگو آمریکا منتشر شده، ۵۹/۱ درصد از زنان امریکائی از ازدواجشان بسیار راضی اند. این درصد نزدیک به درصد گروه مشابه در میان زنان ایران در پژوهش حاضر است.

گزیده

شیرین عبادی*

قوانین ایران و حقوق مادر

اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) هریک به تصریح برتساوی حقوق زوجین تاکید کرده اند. دولت ایران، که از امضاء کنندگان اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر است باپیوستن به میثاق، درسال ۱۹۶۹، متعهد گردید که اصول مندرج در آن را در قوانین کشور رعایت کند در بند یک از ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز مقرر گردیده است که: «هرزن و مرد بالغی حق دارند بدون هیچ گونه محدودیت از نظر نژاد، ملیت، تابعیت یا مذهب با همدیگر زناشوئی کنند وتشکیل خانواده دهند. در تمام مدت زناشوئی وهنگام انحلال آن، زن و شوهر درکلیه امور مربوط به ازدواج، دارای حقوق مساوی می باشند» بند ۴ از ماده ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز با به رسمیت شناختن تساوی حقوق زوجین چنین مقرر می دارد «دولت‌های طرف این‌میثاق تدابیر مقتضی به منظور تامین تساوی حقوق و مسئولیت‌های زوجین در مورد ازدواج درمدت زوجیت وهنگام انحلال آن اتخاذ خواهند کرد. درصورت انحلال ازدواج پیش بینی هائی برای تامین حمایت لازم از اطفال به‌عمل

* وکیل دادگستری و استاد دانشگاه در ایران.

خواهند آورد». بنابراین دولت ایران تا زمانی که رسماً از میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی خارج نشده است، مکلف است که تساوی حقوق زوجین را در تمام زمینه ها رعایت کند. برای یافتن پاسخی به این پرسش که آیا دولت ایران به تعهدات بین المللی خود در زمینه ایجاد امکانات و فرصت‌های مساوی برای زوجین عمل کرده، بررسی حقوق مادر نسبت به فرزند بر مبنای قوانین مدوّن و جاری ایران آزمون مهمی است.

روابط حقوقی مادر و فرزند براساس قوانین مصوبه و لازم الاجراء در ایران به شرح زیر است:

نام

پس از تولّد طفل، اولین موضوع حقوقی که مطرح می شود، گرفتن شناسنامه برای کودک و تعیین نام خانوادگی وی و درحقیقت، اعطای هویت قانونی به او است. مطابق ماده ۴۱ قانون ثبت احوال مصوب سال ۱۳۵۵، نام خانوادگی طفل همان نام خانوادگی پدر خواهد بود. فقط در یک صورت مادر حق دارد با نام خانوادگی خویش برای فرزندش شناسنامه بگیرد و آن هنگامی است که اولاً ازدواج پدر و مادرطفل به ثبت رسیده باشد و ثانیاً به پدر کودک دسترسی نباشد و یا نسب طفل مورد تائید پدر قرار نگیرد که در این صورت شناسنامهٔ طفل با نام خانوادگی مادر و با قید نام کوچک پدر صادرخواهد شد.

تابعیت

مطابق ماده ۹۷۶ قانون مدنی مصوب سال ۱۳۱۴ تابعیت از طریق نسب پدری منتقل می شود یعنی کسانی که پدر آنها ایرانی است اعم از اینکه در ایران یا درخارجه متولد شده باشند ایرانی محسوب خواهند شد. اما اگر فقط مادر ایرانی باشد، درصورتی تابعیت ایران به فرزندش اعطاء می‌گردد که اولاً در ایران به دنیا آمده باشد، ثانیاً بلافاصله بعداز رسیدن به سن ۱۸ سال تمام یک سال دیگر در ایران اقامت کرده باشد. هم چنین در اعطای تابعیت ایران، نسب پدری ملحوظ است نه مادری. مطابق ماده ۹۸۴ قانون مدنی، اگر مردی خارجی درخواست کند که به تابعیت ایران پذیرفته شود، در صورت موافقت با درخواست، به فرزند صغیر وی نیز تابعیت ایران داده خواهد شد، اما اگر زنی به تابعیت ایران پذیرفته شود، فرزندان صغیر وی به تابعیت ایران در نخواهند آمد.

حضانت طفل

مهم ترین مساله حقوقی و عاطفی در روابط فرزند و والدین، حضانت است به معنای نگاهداری و تربیت کودک به منظور آماده ساختن وی برای ورود به اجتماع. حضانت اطفال در صورتی که والدین با یکدیگر بسربرند، مشترکاً برعهده پدر و مادر است امّا، طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی، در صورت جدائی والدین، مادر تا دو سال از تاریخ ولادت طفل برای نگاهداری او اولویت خواهد داشت پس از انقضاء این مدت حضانت با پدر است مگر نسبت به اطفال اِناث [فرزندان دختر] که تا سال هفتم تولّد حضانت آنها با مادر خواهد بود همین حقوق اندک مادر برای حضانت فرزندان نیز در صورت ازدواج شرعی و قانونی وی از بین خواهد رفت، زیرا طبق مادهٔ ۱۱۷۰ قانون مدنی: «اگر مادر در مدتی که حضانت طفل با اوست مبتلا به جنون شود یا به دیگری شوهر کند حق حضانت با پدر خواهد بود » با این ترتیب مشاهده می شود که از دید قانونگزار ازدواج قانونی مادر، در این مورد، درردیف ابتلا به جنون شمرده می شود و موجب اسقاط حقّ حضانت وی خواهد شد.

اداره امور مالي كودك

کسی که عهده دار حضانت کودک است الزاماً همان شخصی نیست که امور مالی وی را اداره می کند زیرا از لحاظ قانون حضانت طفل و اداره امور مالی وی دو مقوله کاملاً مجزا هستند امور مالی کودک در مرحله اول به وسیله پدر و جد پدری اداره می شود (ماده ۱۱۸۱ قانون مدنی). سمت پدر و جد پدری را در اصطلاح کنونی "ولایت قهری" گویند. نکته جالب توجه آن است که پدر و جد پدری هر دو در ردیف یکدیگر (و البته مقدم بر مادر) قرار گرفته اند و هرکدام مستقلاً دارای حق ولایت می باشند.

طبق ماده ۱۱۸۳ قانون مدنی، ولی قهری نماینده قانونی کودک در کلیه امور و مسائل مربوط به اموال و حقوق مالی او و اختیاراتش نا محدود است و برای اِعمال این اختیارات محتاج به کسب اجازه از دادگاه یا مرجع قضائی دیگری نیست، زیرا سمت خود را مستقیماً از قانون کسب کرده و منشاء آن هم رابطه اُبُوتی است که با کودک دارد. احترام به این رابطه و حقوق ناشی از آن چنان مورد تاکید مقنّن بوده که در ماده ۱۱۸۴ قانون مدنی مقرر شده حتی در صورتی هم که ولیِ قهری به علّت کِبَرِ سن یا سفر نتواند به وظائف قانونی خود عمل کند و بالاتر از آن، حتی درصورتی که مرتکب حیف و میلی در اموال کودک شود،

نمی توان اختیارات قانونی را از او سلب کرد به عنوان مثال، اگر مادری فوت کند و برای فرزند صغیرش منزلی به ارث گذارد و آن‌گاه پدر (یا جد پدری) این منزل را بفروشد و پول آن را حیف و میل کند، فروش منزل و البته حیف و میل پول آن مورد قبول مقنّن است و نمی توان معامله را تحت هیچ عنوان فسخ کرد و پدر (یا جدّ پدری) را مجبور به پس دادن پول کرد زیرا همانطور که اشاره شد ولایت پدر حقّی است ابدی، دائمی و غیرقابل خدشه. در چنین مواردی دادگاه فقط می تواند شخص صلاحیت دار دیگری به نام "امین" تعیین کند تا باکمک ولی قهری مشترکاً اموال کودک را اداره کنند و به‌هرحال تصمیم دادگاه در این مورد ناظر به آینده است و به مرتبط با معامله ای که صورت گرفته و موجب ساقط شدن کودک از هستی شده.

ولایت در مورد اداره امور مالی کودک فقط مخصوص پدر و جدّ پدری است و مادر از این حیث هیچ سمت و اختیاری ندارد. نکته قابل توجه آن است که نه تنها پدر و جدّ پدری بر مادر مقدم است بلکه هر فرد غریبهٔ دیگری با دستاویزی به نام "وصیت" می‌تواند بر مادر مقدم باشد ماده ۱۱۸۸ قانون مدنی مقرّر می‌دارد « هریک از پدر و جد پدری می تواند بعد از وفات دیگری برای اولاد خود که تحت ولایت او می‌باشد وصی معین کند تا بعد از فوت خود درنگاهداری و تربیت آن‌ها مواظبت کرده و اموال آن‌ها را اداره کند.» به سخن دیگر، سمت ولایت قهری‌پدر وجدّ پدری نه تنها در زمان حیات آن‌ها (حتّی درصورت ثبوت خیانت و عدم لیاقت و مانند آن) از بین نمی رود بلکه حتی می تواند بعد از حیات آنان نیز ادامه یابد یعنی پدر یا جد پدری می‌تواند وصیت کند که بعد از مرگ وی شخص ثالثی، "فرضاً" عموی کودک، عهده دار امور مالی طفل شود افزون براین، پدریا جدّ پدری حتّی می تواند به‌کسی که به سمت وصایت معین کرده است اختیار تعیین وصی بعد از فوت خود را نیز بدهد.

تنها پس ازپدر و پدر بزرگ و وصی، ممکن است نوبت به مادر برسد. با این توضیح که اگر کودکی فاقد ولی خاص (پدر و جد پدری و وصی منتخب از طرف آن‌ها) باشد، برای اداره امور مالی وی، طبق مادهٔ ۱۲۱۸ قانون مدنی، باید قیم تعیین شود. به موجب ماده ۶۲ قانون امور حِسبی مصوّب سال ۱۳۱۹، مادر طفل با داشتن صلاحیت اخلاقی، بر هر فرد دیگری مقدم است مشروط برآن ک ازدواج نکرده باشد. اما اگر مادر ازدواج کرده باشد اولویت قانونی خود را از دست می دهد و در ردیف سایر اقربای طفل قرار می گیرد و در این حالت اگر دادگاه صلاح بداند می تواند مادر را به عنوان قیم طفل تعیین کند و یا

این سمت‌را به فرد دیگری واگذارد و فقط حضانت را به مادر اختصاص دهد.
طبق ماده ۱۲۳۳ قانون مدنی، زن نمی تواند بدون رضایت شوهر خود سمت قیمومت را قبول کند. قیّم برخلاف ولی قهری و وصی باید تحت نظارت دادگاه وظایف خود را انجام دهد، همه ساله صورت درآمد و مخارج کودک را تهیه کند و به تصویب دادگاه برساند، و در برخی از امور نیز، از قبیل فروش و رهن اموال غیرمنقول و صلح دعوی، قبلاً نظر موافق دادگاه را کسب کند.

ارادهٔ والدین در ازدواج فرزندان

برای آگاهی از حقوق مادر در مورد ازدواج فرزندان نخست باید به برخی از مواد قانون در بارهٔ سن ازدواج اشاره کرد. طبق ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است» و طبق تبصرهٔ یک ماده ۱۲۱۰ همان قانون: «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام و در دختر نه سال تمام قمری است.» هرچند سن قانونی ازدواج در قوانین ایران بسیار پایین است، زیرا دختری نه ساله نه از نظر جسمی و نه روحی توانایی و صلاحیت تشکیل خانواده و ادارهٔ خانه را ندارد، تبصره ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی حتّی از این نیز پا فراتر گذاشته و مقرر کرده است‌که: «عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی صحیح است به‌شرط رعایت مصلحت مولی علیه» بنابراین، پدر حق دارد فرضاً دختر دوساله خود را با گرفتن مبلغی به عنوان مهریه یا شیر بها به عقد ازدواج مردی درآورد. تنها محدودیت پدر، رعایت مصلحت کودک است. صرف نظر از آن که مصلحت هیچ کودکی چنین ازدواج زودرسی را ایجاب نمی کند، اساساً تشخیص این مصلحت نیز صرفاً برعهده پدر است و کس دیگری، حتّی مادر کودک، حقّ دخالت در چنین امر مهمی را ندارد. لازم به یادآوری است که سلطهٔ پدری درمورد ازدواج دختر حتی بعد از بلوغ او نیز ادامه دارد زیرا طبق ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی، ازدواج دختری که هنوز شوهر نکرده اگر چه به سن بلوغ هم رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری است و هرگاه پدر یا جدّ پدری، بدون دلیل موجّه، از دادن اجازه مضایقه کند، دختر می‌تواند با معرفی کامل مردی که می‌خواهد به او شوهر کند و شرائط نکاح و مهری که بین آن‌ها قرار داده شده، به دادگاه مراجعه و پس از اخذ اجازه نسبت به ثبت ازدواج اقدام نماید.
بدیهی‌است دراین مورد رضایت یا مخالفت مادر مؤثر در قضیه نخواهد بود.

اطفال و قوانین کیفری

موضوع دیگر در روابط حقوقی مادر و فرزند، میزان تأثیر اراده مادر است، هنگامی که جرمی علیه کودک اتفاق می افتد. اگر جرمی علیه کودکی اتفاق افتد ـ فرضاً به طفلی تجاوز شود و یا کودکی در منازعه سرش بشکنند ـ پدر و جدّ پدری نقش تعیین کننده و نهائی در سرنوشت قضائی پرونده دارند یعنی می توانند مجرم را عفو کنند، یا دیه بگیرند یا تقاضای قصاص دهند. مادر هیچ نقشی دراین خصوص ندارد. البته اگر کودکی فاقد ولی قهری باشد و مادرش به عنوان قیم تعیین شده باشد درآن صورت، مادر می تواند، با کسب موافقت دادستان، از قصاص صرف نظر کند و به گرفتن دیه رضایت دهد. تنها موردی که رضایت مادر شرط است هنگامی است که کودک به قتل می رسد و در این حالت طبق ماده ۲۶۱ قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۷۰، چون مادر جزء اولیاء دم است لذا رضایت او نیز در عفو قاتل شرط است و پدر و مادر به اتفاق می بایستی رضایت دهند و در این صورت دیه هم مطابق قانون ارث تقسیم خواهد شد. درصورتی که کودکی توسط پدر یا جدّ پدری عمداً به قتل برسد قاتل از قصاص معاف است خواه مادر کودک به این امر راضی باشد یا نه. طبق ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی. «پدر یا جدّ پدری که فرزند خود را بکشد فقط به پرداخت دیه قتل به ورثه محکوم و تعزیر می شود» این امتیاز مختص پدر و جد پدری است یعنی اگر مادری فرزندش را به قتل برساند، به تقاضای پدر می‌توان او را به قصاص فرزندکشت.

حق مادر بر ارث فرزند

در صورت فوت فرزند چند حالت متصوّر است:

حالت اوّل) اگر برای فرزندی که فوت شده اولاد یا اولاد اولاد موجود نباشد، هریک از پدر یا مادر در صورت انفراد تمام ارث را می برد یعنی اگر کسی که فوت کرده تنها وارثش پدر یا مادر باشد، پدر یا مادر به تنهائی تمام ماترک متوفی را به ارث می برند. در این حالت بین اولاد دختر و پسر هم فرقی نمی کنند

حالت دوّم) اگر برای متوفی اولاد یا اولاد اولاد موجود نباشد و پدر و مادر هر دو زنده باشند، یک ثلث ترکه متعلق به مادر و دو ثلث ترکه متعلق به پدر است.

حالت سوّم) اگر وارث منحصر به پدر و مادر باشد اما مادر "حاجِب" داشته باشد یک ششم ترکه متعلق به مادر و پنج ششم آن متعلق به پدر است.

در اصطلاح حقوق "حاجب" به حالتی گفته می شود که وارث در آن حالت یا از بردن ارث ممنوع می شود و یا میزان ارث وی تنزل می یابد. طبق بند ب ماده ۸۹۲ قانون مدنی، حُجبی که باعث می شود میزان ارث مادر از یک سوم به یک ششم تنزل یابد وقتی است که برای میّت چند خواهر یا برادر باشد مشروط به شرایطی خاص. در این صورت میراث ارث مادر از یک سوّم به یک ششم کاهش می یابد و جالب آنکه خواهران و برادران متوفی که موجب می شوند مادر آنها یا مادر متوفی سهم الارثش کاهش یابد خود چیزی ارث نمی برند بلکه آنچه از سهم مادر کاسته می شود به سهم پدر اضافه خواهد شد. بدیهی است آنچه گفته شد خاص مادر است و شامل پدر نمی شود.

حالت چهارم) اگر برای فرزند فوت شده اولاد یا اولاد اولاد موجود باشد هریک از پدر و مادر متوفی یک ششم ترکه را می برند و این تنها حالتی است که میزان ارث مادر با پدر برابر است و در این حالت نیز فرقی نمی کند که متوفی پسر باشد یا دختر.

اراده زن در انتخاب نقش مادری

حقّ سقط جنین، و به عبارت دیگر حق اِعراض از مادرشدن را، برخی درعِداد حقوق زن دانسته اند. امّا، طبق قوانین مدوّن و رسمی ایران، سقط جنین جرم شمرده می شود و قابل مجازات است. برپایهٔ ماده ۶۲۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵: «هرکس به واسطه دادن ادویه یا وسایل دیگری موجب سقط جنین زن گردد به شش‌ماه تا یک سال حبس محکوم می‌شود و اگر عالماً وعامداً زن حامله‌ای را دلالت به استعمال ادویه یا وسایل دیگری نماید که جنین وی سقط گردد به حبس از سه تا شش ماه محکوم خواهدشد مگر این‌که ثابت شود این أقدام برای حفظ حیات مادر می‌باشد ودر هرمورد حکم به پرداخت دیه مطابق مقررات داده خواهد شد.» قید کلمه "هرکس" نشان دهنده آن است که در این مورد بین شوهر و بیگانه فرقی نیست اما اگر سقط جنین توسط ماما یا طبیب یا دارو فروش صورت گیرد، مجازات فاعل به علت مسئولیت حرفه ای او تشدید می شود. دراین مورد ماده ۶۲۴ همان قانون مقرر داشته است: «اگر طبیب یا ماما یا داروفروش و اشخاصی که به عنوان طبابت یا مامائی یا جراحی یا داروفروشی اقدام مي کنند وسایل سقط جنین فراهم سازند و یا مباشرت به اسقاط جنین نمایند به حبس از دو تا پنج سال محکوم خواهند شد و حکم به پرداخت دیه مطابق مقررات مربوط صورت خواهد پذیرفت.»

دیهٔ سقط جنین طبق مادهٔ ۴۸۷ قانون مجازات اسلامی مصوّب ۱۳۷۰ عبارت است از «۱- دیهٔ نطفه که در رحم مستقر شده بیست دینار؛ ۲- دیهٔ عَلَقه که خون بسته است چهل دینار؛ ۳- دیهٔ مُضغه که به صورت گوشت درآمده است شصت دینار؛ ۴- دیهٔ جنین در هرمرحله ای که به صورت استخوان درآمده و هنوز گوشت نروئیده است هشتاد دینار؛ ۵- دیهٔ جنین که گوشت و استخوان بندی آن تمام شده و هنوز روح درآن پیدا نشده یکصد دینار؛ ۶- دیهٔ جنین که روح درآن پیدا شده است اگر پسر باشد دیهٔ کامل و اگر دختر باشد نصف دیهٔ کامل و اگر مشتبه باشد سه ربع دیهٔ کامل خواهد بود.» درکتب فقهی و قوانین مدوّن ایران قید نشده است که چه موقع روح درجنین دمیده می شود ولی با توجه به علم پزشکی و ابزار آن، رویه محاکم قضائی ایران آن است که هر زمان قلب جنین شروع به طپش کند روح درآن دمیده شده و تبدیل به انسان کاملی می شود.

آن چه گفته شد گوشه ای است از حکایت بی حقّی مادران و شمه ای از موارد نقص حقوق بشر درایران در این زمینه. عدم تساوی حقوق زوجین در امور دیگری چون طلاق، ارث، چند همسری، و ادارهٔ خانواده بر اساس قوانین مدوّن خود نیازمند بررسی دیگری است.

گذری و نظری

احمد کریمی حکاک*

نگاهی بر موفق ترین رُمان ایرانی در دههٔ گذشته

دوسال پیش در ایران رُمانی منتشر شد با نام *بامداد خمار*، نخستین اثر نویسنده ای به نام فتّانهٔ حاج سید جوادی. درخلال این مدت رمان *بامداد خمار* بیش از ده بار به چاپ رسیده و تا به امروز تیراژ آن از مرز صد هزار فراتر رفته است. این رُمان بحث های داغ بسیاری برانگیخته، زیرا گروهی آن را مرهمی بر درد کنار آمدن با مسئلهٔ روابط میان زنان و مردان جوان دانسته اند و حاوی داستانی که می تواند درس عبرتی باشد برای جوانان بی تجربهٔ دل درآستین، و گروه دیگری آن را نمونه ای و مسطوره ای شمرده اند از آثاری که رفته رفته در دفاع از اصالت و شرافت طبقات بالادست جامعه تحقیر و تخفیف فرودستان را جایز و مجاز می شمارند و با این کار مبانی الفت اجتماعی را سست می کنند. مسلّم این است که *بامداد خمار* اثرات و تبعات بسیاری در پی داشته است که در شناخت فرهنگ امروز ایران و مقام ادبیات داستانی در آن شایان توجه و تحقیق بسیار است.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ و تمدن ایران و رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه در دانشگاه واشنگتن، سیاتل. *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran* عنوان آخرین کتاب نویسنده است که در سال ۱۹۹۵ توسط انتشارات دانشگاه یوتا منتشر شده

با توجّه به این همه، برآن شدیم تا خلاصه ای از این داستان را که در اصل در کتابی شامل ۴۳۹ صفحه روایت شده است در چند صفحه بیاوریم و این کار را به گونه‌ای انجام دهیم که هم ساختار داستان و هم بافت کلام آن را به خواننده منتقل کند. ازهمین رو، این نوشته شامل فشرده‌ای از عمده ترین رویدادهای داستان است همراه با برخی از صحنه های کلیدی آن که عیناً از اصل کتاب نقل شده .

داستان *بامداد خمار* از بگو مگوی دختری جوان به نام سودابه با مادرش آغاز می شود. دختر می‌گوید تصمیم خود را برای ازدواج گرفته و اصرار مادرش، ناهید، در منصرف کردن او بی ثمر خواهد بود. مادر، پس از آن که در می‌یابد عشق دخترش را کور و کر کرده و بحث و استدلال دیگر در او کارگر نیست به عنوان آخرین تیر ترکش از او می خواهد که به داستان زندگی عمه جانش، که اکنون پیرزنی همتاد و چند ساله است، گوش فرا دهد، و قول می‌دهد که از آن پس دیگر دختر را با تصمیم خود آزاد بگذارد. آنچه در پی می آید و اصل داستان را تشکیل می دهد حکایتی است که عمه ای سالخورده و تجربه اندوخته برای برادر زادهٔ جوان خود ـ که به تشخیص همگان نسخهٔ دوّم خود اوست ـ تعریف می کند

در اوایل سلطنت رضاشاه، محبوبه، دختر یکی از اعیان تهران به نام بصیرالملک، درسن پانزده سالگی به شاگرد نجّار محلّه، رحیم، دل می بازد، و این در حالی است که خواهان بسیاری از جمله پسر عطاءالدوله، یکی دیگر از اعیان تهران و منصور، پسرعموی محبوبه، خواستگار اویند

در شرح صحنه های گوناگون دیدار محبوبه و رحیم، نویسنده، گاه با قلمی گرم و جذّاب، حکایت دلباختگی محبوبه را بیان می کند و با شرح زیبائی رحیم در چشم محبوبه و شیرین زبانی های او در برابر دخترک معصوم، قدرت کورکنندهٔ عشق نوجوانی را به رخ خواننده می‌کشد. سر انجام بصیرالملک، با همهٔ شرافت و اشرافیتش، تسلیم ارادهٔ دخترک جوان می‌شود، و محبوبه درمراسمی که بیشتر به سوگ شبیه است تا به سور عروسی به عقد رحیم نجّار در می آید:

عروسی من داستان دیگری بود. سوت و کور بود. هیچ کس دل و دماغ نداشت. خودم از همه بی حوصله تر بودم می خواستم زودتراز آن خانه فرار کنم و از این همه فشار روحی راحت بشوم.

پنجشنبه از صبح مادرم و آقاجان کز کرده و گوشه ای نشسته بودند. دایه‌جانم به کمک خجسته در اتاق گوشواره بساط شیرینی و شربت و میوهٔ مختصری چیدند و لاله گذاشتند خبری از آیینه و شمعدان نبود سفرهٔ عقدی درکار نبود زمین تا آسمان با عروسی‌خواهرم تفاوت داشت. ولی من‌هم گله‌ای نداشتم. اصلاً متوجّه

این چیزها نبودم. حواسم جای دیگر بود. اگر دایه جان نبود، همان چهارتا شیرینی هم درآن اتاق کوچک وجود نداشت. خواهرم نزهت برای ناهار آمد شوهرش بهانه ای یافته و برای سرکشی به ده رفته بود. می‌دانستم ازداشتن چنین باجناقی عار دارد. کسی نپرسید چرا نصیرخان نیامد! خواهرم از خجالت حتی بچه‌اش راهم نیاورده بود تا مجبور نشود دایه‌اش را هم بیاورد که داماد را ببیند. روحیهٔ نصیرخان هم دست کمی از پدر و مادرم نداشت.

هوا کم‌کم خنک می شد. اوّل پاییز بود. درها را رو به حیاط بسته بودند. حدود یک ساعت به غروب‌مانده عاقد برای خواندن خطبهٔ عقد آمد. بعد سروکلهٔ رحیم ومادرش پیدا شد. رحیم درلباس نو، با کت و شلوار وجلیقه و ارسی های چرم مشکی، بازهم همان موهای پریشان راداشت. واقعاً زیبا و خواستنی شده بود، گرچه من اورا در همان لباده و پیراهن یقه باز بیشتر می پسندیدم. انگار در این لباس ها کمی معذب بود.

مادرش زنی ریزه میزه و لاغر بود که زیور خانم نام داشت. موهای سفیدش را حنا بسته و از وسط فرق بازکرده بود که از زیر چارقد ململ پیدا بود. چشم‌های ریز وسیاهی‌داشت‌که با سرمه سیاه‌تر شده بودند. بینی قلمی و لب‌های متناسب او بی‌شباهت به بینی و لب های رحیم نبود. می‌ماند چشم های درشت رحیم که قهراً باید به پدرش رفته باشد. زیور خانم رفتار تند و تیزی داشت. پیراهن چیت گلدار بویی به تن کرده بود و به محض ورود به اتاق، درحالی که از ذوق و شوق سر ازپا نمی‌شناخت، کلّه قندی را که به همراه داشت برزمین گذاشت و با دو ماچ محکم لپ های بزک‌کردهٔ مرا بوسید و با شوق فراوان گفت «آرزوی چنین روزی را برای پسرم داشتم.»

بوی گلاب نمی داد. من باصورت بند انداخته و بزک کرده با لباس ساتن صورتی که برای خواستگاری پسر شارده دوخته بودند نشسته بودم و انگار خواب می بینم. فقط دلم می خواست رحیم که پیش از عقد توی حیاط ایستاده بود زودتر بیاید و مرا ببرد، تا از زیر این‌نگاه های کنجکاو، غمگین و یا ناراضی، از این بروبیای‌مصنوعی که دایه و دده خانم به‌راه انداخته بودند، از این مراسم حقارت‌بار که برایم ترتیب داده بودند، زودتر خلاص شوم. عاقد به اتاق پنجدری که پدرم با بی اعتنایی و با چهره ای گرفته درآن نشسته بود رفت و پشت در اتاق گوشواره که من درآن بودم قرار گرفت و خطبه را خواند. وقتی به مبلغ مهریه که پدرم دوهزارو پانصد تومان قرار داده بود رسید، مادر رحیم با چنگ به‌گونه‌اش زد و گفت: «وای خدا مرگم بدهد الهی!»

خطبه سه بار خوانده شد. باید صبر می کردم و بعد از گرفتن زیرلفظی بله را می‌گفتم. ولی ترسیدم. ترسیدم که آن هاچیزی برای زیرلفظی نداشته باشند. پس در دفعهٔ سوم بلافاصله بله گفتم. دده خانم برسرم نقل وپول شاباش کرد که مادر رحیم و خجسته خنده کنان جمع می‌کردند. حقارت‌مجلس دل آزار بود. تلاش‌های معصومانهٔ خجسته وکوشش های پرمهر دده خانم و دایه جانم کافی نبود. کافی نبود تا واقعیت ها را وارونه جلوه دهند. تابراین واقعیت که پدر و مادرم این داماد را نمی خواستند سرپوش بگذارد. تا تنگی‌دست اورا پنهان کند

مادر رحیم شادمانه می خندید و نقل به دهان می‌گذاشت. بعد رحیم آمد و من دیگر غیراز او هیچ‌چیز ندیدم. همان چشمان درشت، پوست تیره و همان لبخند شیطنت‌بار. اشتباه کرده بودم، با کت وشلوار خواستنی تر هم شده بود. دایه دستش‌را گرفت و آورد و کنار من نشست. دست در جیب کرد. یک جفت گوشوارهٔ طلا بیرون آورد و کف دست‌من گذاشت. بعد مادرش جلو آمد یک النگوی طلا به دستم کرد و بازمرا بوسید. انگشتر جواهرنشانی در کار نبود که برق آن چشم همه‌را خیره‌کند. درعوض من خیره به برق چشمان او نگاه می کردم هیچ عروسی در دنیا دل‌گرفته تر و خوشبخت تر ازمن نبود محصوصاً وقتی که با دست محکم مردانه اش دستِ کوچک و سرم مراگرفت و گفت. «آخر زن خودم شدی!» و باز همان لبخند شیطنت‌آمیز لب هایش را ازهم‌گشود و دندان های ردیف مرواریدگونه اش را به نمایش گذاشت.

خواهر بزرگ ترم که با اندوه و یأس درآستانهٔ در اتاق ایستاده بود و با دلی گرفته تماشا می‌کرد، جلو آمد یک‌جفت النگوی پت و پهن به دستم کرد و مرا بوسید یک کلام با رحیم صحبت نکرد. شک داشتم که حتی نیم نگاهی هم به چهرهٔ او افکنده باشد. نمی دانستم آیا اگر او را در خیابان ببیند باز می‌شناسد یا نه؟ سکوتی برقرار شد. مادر رحیم برای شکستن آن سکوت تلخ هِل کشید و هلهله کرد. دایه یک سینی‌برداشت وضرب گرفت. مادر رحیم و دده خانم و خجسته دست می زدند. پدرم با مشت به‌در کوفت. انگار که به قلب من می کوبد به‌صدای بلند وحشی گفت: «چه خبرته؟ صدایت را سرت انداخته ای دایه خانم؟»

دایه از این سر با رنجش آشکاری گفت «وا، آقا خوب دخترمان دارد عروس می شود. شادی می کنیم دیگر. شگون دارد.»

پدرم آمرانه فریاد زد: «دسک را بده دستشان ببرند خانه شان تا کلّهٔ سحر هرقدر می خواهند بزنند. این جا این سر و صداها را راه بینداز.»

دایه سرخورده و دلخور سینی را زمین گذاشت. دیگر نمی دانستیم چه باید بکنیم خواهر بزرگم رفت و برگشت و پیغام آورد: «محبوب، بیا آقاجان با تو کار دارند.»

فقط با من. رحیم گویی اصلاً وجود نداشت از جا بلند شدم و وارد پنجدری شدم و در را پشت سرم بستم پدرم روی یک مبل افتاده بود. سر را بر پشتی مبل نهاده، پاها را تا وسط اتاق دراز کرده بود مچ پای راستش روی مچ پای چپ قرار داشت. نه تنها تکمهٔ کتش باز بود، بلکه نیمی از تکمه های بالای جلیقه و یقهٔ پیراهنش نیز گشوده بود. مثل این که احساس تنگی نفس می‌کرد. هرگز او را این قدر آشفته حال و نامرتب ندیده بودم. دست‌ها را بی‌حس و حال روی دستهٔ مبل نهاده و مچ دست‌هایش ازدستهٔ‌مبل رو به پایین آویزان بود رنگ به‌صورت نداشت و به سقف خیره بود. جواهری‌را از چنگش به‌یغما برده بودند مادرم درلبهٔ پنجره نشسته و به شیشه های رنگین ارسی تکیه داده بود. انگار او نیز جان دربدن نداشت. حتی چادر نیز برسر نیفکنده بود. با پیراهن گلدار آن‌جا نشسته بود و دست‌ها را سست و بی‌جان برزانو انداخته بود. مرا که دید برخاست و جلو آمد. یک انگشتر الماس‌نسبتاً درشت‌پیش آورد و در دست من گذاشت.

نگفت مبارک باشد. گفت: «این را از من یادگاری داشته باش.» و اشکریزان از در دیگر اتاق خارج شد.

پدرم مدتی ساکت ماند. من نمی دانستم چه باید بکنم. هم چنان سر به زیر افکنده و دست ها را به هم گرفته و ایستاده بودم. خواهرم درکنارم بود. پدرم رو به سقف کرد با صدای آهسته و بی جان گفت «به تو گفته بودم ماهی سی تومان کمک خرجی برایت می فرستم؟»

می خواستم بگویم شما کی با من حرف زده بودید؟ ولی فقط گفتم «نه آقاجان.»

«می دهم دایه خانم برج به برج برایت بیاورد.»

با زحمت زیاد دست راست را بالا برد و در جیب داخل جلیقه کرد. یک سینه ریز محلّل طلا از آن بیرون کشید و به طرفم دراز کرد «بیا بگیر. این برای توست.» با احترام دو سه قدم جلو رفتم و سینه ریز را گرفتم «بینداز گردنت.»

با کمک خواهرم سینه ریز را به گردن انداختم. پدرم نگاهی به آن و به صورت جوان و بزک کردهٔ من کرد و مثل مریضی که درد می کشد، چهره اش درهم رفت و دوباره سر را به پشتی مبل تکیه داد و دست هایش از مچ از دستهٔ مبل آویزان شد. هیچ هدیه ای برای رحیم نبود. اصلاً اسمی هم از او نبود.

«خوب، برو به سلامت.»

جرئتی به خود دادم و با صدایی که به زحمت از حلقومم خارج می شد گفتم: «آقاجان، دعایم نمی کنید؟»

در خانوادهٔ ما رسم بود که پدرها شب عروسی فرزندشان، هنگام خداحافظی دعای خیر بدرقهٔ راهشان می کردند و برایشان آرزوی سعادت می کردند. دعاهای پدرم را درحقّ نزهت دیده بودم که اشک به چشم همه حتی عروس و داماد آورده بود. آن زمان به این مسائل اعتقاد داشتند. آن زمان دعاها گیرا بود.

پوزخند تلخی برگوشهٔ لبان پدرم ظاهر شد. سکوتی بین ما به وجود آمد. انگار فکر می کرد چه دعایی باید بکند. پدرم، با همان حالی که نشسته بود، دو انگشت دست راست را با بی حالی بلند کرد. سرش هم چنان بر پشت مبل تکیه داشت. گفت: «دوتا دعا درحقّت می کنم. یکی خیر است و یکی شرّ.»

با ترس و دلهره منتظر ایستادم. خواهرم با نگرانی و دلشوره بی اراده دست ها را به حالت تضرّع به جلو دراز کرد و گفت: «آه آقاجان . . .»

پدرم بی اعتنا به او مکثی طولانی کرد و گفت «دعای خیرم این است که خدا تو را گرفتار و اسیر این مرد نکند.» باز سکوتی برقرار شد. پدرم آهی کشید و قفسهٔ سینه اش بالا رفت و پایین آمد و ادامه داد: «و امّا دعای شرّم. آن است که صد سال عمر کنی.» سرجایم میخکوب شده بودم. نگاهی متعجب با خواهر بزرگ ترم ردّ و بدل کردم. این دیگر چه جور نفرینی بود؟ این که خودش یک جور دعا بود! پدرم می فهمید که درمغز ما چه می گذرد. گفت: «توی دلت می گویی این دعا که شرّ نیست. خیلی هم خیر است. ولی من دعا می کنم که صد سال عمر کنی و هر روز بگویی عجب غلطی کردم تا عبرت دیگران بشوی. حالا برو.»

نزدیک در رسیده بودم که دوباره پدرم صدایم زد. نه این که اسمم را ببرد، نه. فقط گفت : صبر کن دختر.»

«بله آقاجان.»

«تا روزی که زن این جوان هستی، نه اسم مرا می بری، نه قدم به این خانه می گذاری.»

فقط گفتم: «خداحافظ.»

«به سلامت.» (صص ۱۶۸-۱۷۳)

زوج جوان زندگی مشترک خود را با شور و عشق آغاز می کنند، امّا چیزی نمی گذرد که آنچه در چشم خانوادهٔ محبوبه "تفاوت فرهنگ" دو طبقهٔ اجتماعی جلوه می کند ازمیان رابطهٔ زناشوئی سر بر می کشد، و عشق زوج جوان را به ناکامی می کشاند رحیم رفتاری توأم با خشونت دارد، آداب دان و نکته سنج نیست، و حرمتِ همسر خود را نگاه نمی دارد. فقر نیز مزید برعلّت می گردد، و سرانجام مادر رحیم را که تجسم روح خبیث "مادر شوهر" در فرهنگ عوام است به سکونت در خانهٔ محقر این دو وا می دارد. در این میان نخستین فرزند محبوبه نیز به دنیا می آید، و هم از آغاز محور رقابت میان عروس و مادر شوهر می شود. ازاین پس زن و شوهر جوان بر سر بسیاری مسائل با هم جرّ و بحث می کنند. محبوبه از این که مادر شوهرش در خانه او لنگر انداخته ناراحت است. رحیم این احساس را اصلاً درک نمی کند. مادر رحیم هم رفته رفته اختیار نوزاد نوپا را دردست می گیرد و محبوبه را ازفرایند پرورش و رشد فرزندش جدا می کند. عروس و مادر شوهر بر سر روش تربیت فرزند، بر سر موازین بهداشت او و بر سر زبانی که می آموزد بگو مگو دارند. محبوبه نمی خواهد پسرش او را "ننه" خطاب کند، مادر رحیم این را فرنگی مآبی می داند. مادر رحیم به خواهش پسرش برای صبحانهٔ روز جمعه کلّه پاچه می خرد، ولی محبوبه از خوردن آن امتناع می کند، و این خود موضوع دعوای میان زوج جوان می گردد. مهم تر از اینها، رحیم که پیش از ازدواج به محبوبه قول داده بود روزی از نجّاری دست خواهد کشید و وارد نظام خواهد شد، انگیزهٔ این کار را از دست می دهد.

چندی بعد پسرخالهٔ رحیم و خانواده اش به دیدار او می آیند، و این خود مناسبتی پیش می آورد برای بیزاری بیشتر زن از مرد. این بیزاری آنجا به اوج می رسد که محبوبه درمی یابد شوهرش با کوکب، دختر پسرخالهٔ خودش، سر و سرّی پیدا کرده است. یک روز پس از رفتن پسرخاله از خانه رحیم و محبوبه، رحیم به سراغ محبوبه می آید و پول و جواهراتی را که او از خانهٔ پدرش آورده طلب می کند:

کلید در صندوقم را می‌خواست که به دستور خودش، از وقتی که مادرش نزد ما آمده بود، همیشه درآن را قفل می کردم و زیر فرش می گذاشتم و هروقت از خانه خارج می شدم، با خودم می بردم.
لبهٔ فرش را بالا زد و کلیدرا برداشت. در صندوق‌را باز کرد. مقدار ناچیزی پول درآن بود آن را برداشت و وقتی مبلغ اندک آن را دید، نگاهی به چپ و راست کرد و شال کشمیر را برداشت فریاد زدم «آن را کجا می بری؟»
«هرجا دلم بخواهد.» جلو آمد: «آن را در بیاور ببینم»
«چی را؟»
«النگو را »
«درنمی آورم. خجالت بکش.»
«گفتم دربیاور.»
دیوانه شده بود. باور نمی کردم که بیدار باشم. با خشونت دستم را گرفت و النگوها را کشید. همان النگوهایی که خواهرم سرعقد به من داده بود پوست دستم خراشیده شد. گفتم: «صبر کن. خودم در می آورم.»
دستم را رها کرد «دربیاور به زبان خوش در بیاور.»
النگوها را بیرون کشیدم و به طرفش پرتاب کردم «بگیر برو گمشو.»
«پدرت گم شود.»
این بار من دیوانه شدم. به طرفش دویدم: «خفه شو اسم پدرم را نیاور دهانت را آب بکش. تولایق نیستی کفش های پدرم را هم‌جفت کنی اسم پدرم را توی این خانهٔ خراب شده نبر، مرتیکهٔ بی همه چیز بی آبرو.»
«بی همه چیز پدرت است. بی آبرو پدر پدر سوخته ات است که اگر آبرو داشت، دختر پانزده ساله‌اش پاشنهٔ دکان‌مرا از جا نمی کند. همان پدر پدرسگت که . . . »
فریاد زدم: «پدرسگ تو هستی که دنبال هر سگ مادهٔ هرزه ای می دوی که به خاطر رفتن کوکب به مادرت پارس می کنی.»
ضربه ای که به صورتم زد چنان شدید بود که اوّل چیزی نفهمیدم. تلوتلو خوردم و دست به دیوار گرفتم. انتظار این یکی را دیگر اصلاً نداشتم شاید هنوز از ته دل امیدوار بودم که پشیمان شود با این ضربه از آسمان به زمین افتادم. پر و بالم سوخت. این سیلی چشم مرا به روی واقعیات گشود. درد کمتراز سوز دل آزارم می داد. مدتی با حیرت به روی او نگاه کردم. یک دستم به دیوار و دست دیگرم به صورتم بود. گفتم: «حق داری. تقصیر من است این سیلی حقّم بود. بد غلطی کردم که زن تو شدم. ولی دیگر یک لحظه هم توی این خانه نمی مانم.»
مادرش با نگرانی دم در اتاق ظاهر شد. پسرم در آغوشش بود که لب ورچیده و با بغض به ما نگاه می کرد. چانه‌اش می‌لرزید و آمادهٔ گریه بود به‌شدّت ترسیده بود. رحیم گفت: «برو ببینم کجا می روی؟»
گفتم: «بنشین و تماشا کن.»
مادرش با لحنی که ناگهان نرم شده بود گفت: «محبوب جان، بیا و از خر

شیطان پیاده شو.»

رحیم گفت: «ولش کن. بگذار ببینم چه طور می رود.»

با سرعت به اتاق خواب رفتم. چمدان کهنه ام را برداشتم. یک مقدار از رخت و لباس هایم را درآن ریختم. گردن بند پدرم را به گردنم بستم. انگشتری را که مادرم داده بود به انگشتم کردم. اشرفی را که برای تولد پسرم به من داده بود برداشتم. رحیم گفت: «آن را بده به من.»

مادرش گفت: «رحیم ول کن.»

«خودم داده ام می خواهم بگیرم.»

اشرفی را به طرفش پرتاب کردم که فوراً برداشت و با النگوها در جیبش گذاشت. به در اتاق رفتم و بچه ام را از بغل مادر شوهرم کشیدم. چمدان را برداشتم. چادر به سرافکندم و در حالی که زیرسنگینی بار پسرم و چمدان به چپ و راست متمایل می‌شدم از اتاق خارج شدم کمش هایم را به پا کردم. یک لنگه کمش رحیم جلوی پایم بود پشت آن را خوابانده بود. با حرص به آن لگد زدم. من هم مثل‌خود او شده بود. لنگه کفش در حیاط افتاد و کنار حوض متوقف شد. باید زودتر میرفتم تا به نسخهٔ دوم این مادر و پسر تبدیل نشده‌ام باید بروم. تاپیش از این که سراپا غرق شوم باید بروم. من نتوانسته بودم رحیم را آدم کنم. ولی خودم داشتم مثل او می شدم.

وسط پله ها بودم که از اتاق بیرون آمد. با پای برهنه دنبالم دوید و چون دید که به خاطر سنگینی بار آرام آرام از پله ها پایین می روم، از وسط پلکان به میان حیاط جست زد و دوید جلوی پلهٔ دالانی که به درکوچه منتهی می شد. نشست و راهم را بست. دست‌ها را به سینه زده بود مادرش گفت «محبوبه جان، ول کن، کوتاه بیا.»

رحیم گفت: «توکار نداشته باش.»

به‌مقابلش رسیدم. به آن چهرهٔ آشمته، به آن لات بی سرو پا خیره شدم درچشم من حالا او یک ردل اوباش بود. گفتم: «رد شو. بگذار بروم.»

جوابی‌نداد هم‌چنان که نیش خود را وقیحانه باز کرده بود به من خیره شد گفتم: «برو کنار می خواهم بروم.»

«می‌خواهی بروی؟ به همین‌سادگی؟ خانهٔ مرا بار کرده‌ای و می‌خواهی بروی؟»

نگاهی به چمدان کردم و آن را محکم به زمین کوبیدم. «حالا رد شو می‌خواهم بروم»

«خوب، این از نصفش. ولی نصفهٔ اصل کاری مانده!» مبهوت به او خیره شدم. «اصل کاری؟» به آرامی از جابرخاست. پسرم را از آغوشم بیرون کشید و آهسته روی زمین کنار دیوار گذاشت از جلوی پله و دالان کنار رفت و با دست به در اشاره کرد: «حالا بفرمایید تشریف ببرید. هری . . .»

قلبم ازجاکنده شد. پسرم گریه می کرد. مثل سنگ برجای خشک شدم. چادر از سرم‌افتاد. اگر لبه های آن در دو دستم نبود، بر زمین می‌افتاد. به‌سوی دیوار رفتم. مدتی به آن تکیه کردم. مات و مبهوت و مستأصل به فضای خالی خیره‌شده‌بودم ولی چشمانم جایی‌را نمی دید. آن‌گاه از دیوار جدا شدم. آرام‌آرام،

در حالی که پا برزمین می‌کشیدم وچادر به دنبالم کشیده می شد، به سوی اتاق تالار روانه شدم. اسیر او شده بودم. پسرم مرا بندی کرده بود و تمام این جار وجنجال‌ها فقط باعث شده بود که پردهٔ حیا بین ما از هم دریده شود. صدای او را از پشت سرم می‌شنیدم که به مادرش می گفت: «ننه خوب گوش هایت را باز کن. دیگر حق ندارد این بچه را از خانه بیرون ببرد. الماس باید حمامش را هم با تو برود فهمیدی؟ دستت سپرده یاعلی ما رفتیم.» و رفت.

دلم می خواست از خواب بیدار شوم و خانهٔ پدرم باشم همان زمانی که پسر عطاءالدوله مرا خواستگاری می‌کرد همان روزی که منصور مرا خواسته بود یا هرکس دیگر؛ هرکس دیگر که مثل خودم بود. دراین خانه من غریب بودم بیگانه بودم. خواسته ها و اصول اینها را نمی‌فهمیدم با فرهنگ این مردم ناآشنا بودم. عجب غلطی کرده بودم (صص ۲۶۸-۲۷۲)

چندماه بعد از این ماجرا، محبوبه می فهمد که دوباره باردار شده است، و تصمیم می گیرد دیگر فرزند رحیم را در رحم خود نپرورد روزی در حمّام با دلاکی به نام رقیه خانم درد دل می کند، و سرانجام به کمک او به سراغ زنی به نام گلین خانم که در سقط جنین تبحّر دارد می رود

یادم هست که در چوبی آبی رنگی بود. رقیه دستگیره را گرفت و در را کوبید. فریاد زد: "گلین خانم!" زنی با لهجهٔ عامیانه پاسخ داد «بی تو. در واره.»

ازپله‌ای پایین رفتیم و وارد حیاط آجری شدیم خانهٔ کوچک ومحقری بود درمقابل‌ما ایوانی قرار داشت که مسقف‌بود وبا دوستون گچی به‌رنگ آبی محافظت می‌شد. درآن‌ایوان دو در وجود داشت‌که هریک به اتاقی منتهی می‌شد. حوض کوچکی درکنار دیوار حیاط نزدیک آشپزخانه قرار داشت که از یک طشت رختشویی اندکی بزرگ‌تر بود زنی حدود سی‌سال که چارقدی به سر داشت و پیراهن آبی گلدار آستین بلندی‌پوشیده بود و روی‌هم‌رفته قیافهٔ تر وتمیز و خوشایندی داشت، سر بیرون آورد و با دست به ما اشاره کرد. خواستم وارد اتاق رو به رو شوم گفت: " این جا نه." اتاق کنار حیاط و جنب آشپزخانه را نشان داد که کثیف و تیره‌بود اندازه یک‌انباری‌کوچک. بوی تریاک از در ودیوار اتاق به‌مشام می‌رسید. وارد آن شدیم گلین‌خانم می‌رفت و می‌آمد و بلندبلند با پیره‌زنی که نمی دانستم درحیاط بود یاتوی زیرزمین راجع به کارهای روزمره حرف‌می‌زد دستور می داد مواظب باشد آب دمپخت که تمام شد دم کنی را بگذارد. من معذّب بودم. این تصوّر را داشتم که در منزل افرادی غریب مزاحم هستم. عاقبت وارد اتاق شد و خنده کنان به من گفت: «خوب، هرکی خربوزه می خورد پا لرزشم میشینه.»

یک دندان طلا داشت. ناگهان تکان خوردم. به نظرم رسید نباید سر و کارش با زن‌های نجیب‌باشد. اوهم به‌من خیره‌شد وخطاب به رقیه گفت: «زکی، این که از اون آدم حسابیاس!» و رو به من سؤال کرد: « شوور داری؟» «بله.»

«ساهاس بت بگم من حوصلهٔ عر و تیز شوور تورو ندارم ها! نحاد براما قال

چاق کنه ها!»
رقیه به میان حرف او پرید: «شوهرش ولش کرده رفته یک زن چهارده ساله گرفته. مطمئن باش هیچ خبری نمی شود.»
«پول مول چقدر داری؟»
پرسیدم: «چه قدر می خواهی؟»
«خوب، من أسی چل تومن کمتر نمی گیرم.»
رقیه آهی از سر شگفتی کشید. من گفتم: «باشد، قبول دارم.»
چون چشمان نگران مرا دید، گفت: «قسوله؟ یه خواب خوشگله. نترس درد نداره اگه می ترسی، یه عدس تریاک بخور تا هیچ چی نفهمی.»
احتیاط را از قابلهٔ مادرم که پسرخودم را نیز به دنیا آورده بود یادگرفته بودم پارچه های تمیزی را که آورده بودم به او دادم و به دستور او گوشهٔ اتاق روی یک مشمع بزرگ که پارچه ای برآن افکنده بود دراز کشیدم. این وسائل و آمادگی او نشان می داد که در این کار تجربه دارد و تازه کار نیست از اتاق خارج شد و با یک کاسهٔ آب وارد شد و چیزی را کف دست من گذاشت و گفت: "بخور." پرسیدم: «این چیه؟» «تریاکه دیگه بخور تا دردت بیا » بدون تأمل تریاک را خوردم. او منتظر نشست و خونسرد به صحبت با رقیه پرداخت. درمیان صحبت هایش مرتب از من می پرسید: «خوابت نیومد؟»
من نگران خانه بودم. نزدیک ظهر بود کم‌کم حواسم می‌گرفت. دیدم که پر مرغی در دست دارد. با بی حالی پرسیدم: «این چیه؟»
با تمسخرآن‌را بالاگرفت و درحالی که ادای مرا درمی آورد گفت «هان! چیه؟ لولو خور خوره نیست، پرمرغه.»
دردی احساس کردم و نالیدم دستش از حرکت بازماند: «چیه بازنازی خانوم؟ من که هنوز کاری نکردم!»
درد را حس می کردم ولی بی رمق تر از آن بودم که حال فریاد زدن داشته باشم. به خودگفتم الان تمام می شود الان تمام می شود. رقیه سیر تماشا می‌کرد و نُچ نُچ می کرد
گلین خانم گفت: «خب، به گوشت چسبیده با چسب که نچسبوندن کمر تو بلند نکن گفتم آروم بتمرگ کمر تو بلند نکن.»
درد امانم را برید مثل گاو نعره ای زدم
گلین خانم گفت . «خب، تموم شد اِنقد کولی باری نداشت!»
پر در دستش غرقه به خون بود. خوابیدم
یک نفر صدایم می کرد: «پاشو. پاشو. نمیخای بری خونت؟»
ظاهراً رقیه و گلین خانم ناهار خورده و قلیانشان را کشیده بودند و چای نوشیده بودند. بلند شدم. بی حال بودم.
«چیزی می خوری بیارم؟»
«نه. می خواهم بروم خانه ساعت چند است؟»
دو ساعت بعد از ظهر. اگه ولت کرده بودم تا شب می خوابیدی.»
با صدایی کشیده و بی حال گفتم: «آخ . . . دیر شده.»

از جا برخاستم و نشستم. انگار مثل بچه ها قنداق شده بودم. به محض این که نشستم، لختهٔ بزرگی خون از بدنم خارج شد. از قنداق بودن خودم خوشحال شدم به رحمت از یقهٔ پیراهنم کیسه ای را که پول را درآن نهاده بودم و در درشکه به گردنم آویخته بودم بیرون کشیدم و سی تومان به گلین خانم دادم چشمش به‌بقیه پول ها افتاد و پولی‌را که به او داده بودم پس رد «نه خوبم کمه.»
«ولی توگفتی سی چهل تومان.»
«شومام باهاس همون سی تومنو بدی؟ یه روز لنگ کار تو شدم. صب کی حالا کی؟ زنای دیگه میان این جا کارشون فوری تموم میشه و بلند میشن میرن خونه. توخیلی نازنازی هستی.»
بی حال تر و شادمان تر از آن بودم که جرّ و بحث کنم. پرسیدم: «حالا شما مطمئن هستی که کار تمام شده؟»
«بَه، دس شوما درد نکنه. شانس آوردی یه مات بیشتر نبود. چیزی که نبود. یه لخته خون. پس ندیدی من چیکارا می کنم!»
ده تومان دیگر را از من گرفت و پرسید: «درشکه میخای؟» «بله.»
چادر سرش کرد و با کمک او و رقیه تا سرکوچه آمدیم. برایم درشکه گرفت. با هر حرکت درشکه یک مشت خون از بدنم خارج می شد. تا نزدیک حمام محلّه خودمان برسیم، داشتم از حال می رفتم. ترس رقیه را گرفته بود آهسته پانزده تومان کف دستش گذاشتم. گفت «خانوم جون من همین جا پیاده می شوم» مکثی کرد و پرسید. «حالتان خوب است؟»
«نترس. حالم خیلی هم خوب است. برو به سلامت.»
پیاده شد. از دست و دلبازی‌من‌تعجّب می‌کرد ذوق‌زده‌شده‌بود نمی‌دانست این کمک او چه قدربرای‌من گرانبها بوده است. وارد حمام شد و درحال رفتن با تردید به عقب برگشت و مرا برانداز کرد
کرایه درشکه چی را دادم و گفتم مرا تا نزدیک خانه برساند. دیگر جان نداشتم دردی در شکم شروع شده بود که کم کم اوج می گرفت
«همین جا نگه دار.»
درشکه ایستاد. من هم چنان سرجای خود نشسته بودم. نمی توانستم خیز بردارم و پیاده شوم. درشکه چی برگشت: «پس چرا پیاده نمی شوی؟»
«نمی توانم. حالم خوش نیست.»
دست راست را دراز کردم تا لبهٔ جلوی درشکه را بگیرم و پیاده شوم. ولی هرچه تکان می خوردم حتی نمی توانستم خود را از جایم جلو بکشم. کروک درشکه عقب بود. با دست چپ بقچهٔ حمامم را می فشردم. نمی دانم درشکه‌چی ترسید یادلش سوخت. یک دفعه از جا بلند شد و پایین پرید و پرسید: «خانه‌ات کجاست؟» با دست اشاره کردم: «همین در است.»
از روی چادر دوطرف کمرم را گرفت و مرا مثل عروسک از جا بلند کرد. چرخید و مرا پشت درگذاشت و کوبهٔ در را یک بارکوبید. روی صندلی سورچی پرید و به سرعت دور شد. صدای مادر شوهرم را شنیدم که می‌گفت. «آمد. آمد.» پس رحیم به خانه آمده بود.

زانوهایم از ترس رحیم و از شدت خونریزی لرزیدند. تا شدند. به در تکیه دادم. لیز خوردم و برزمین نشستم. بقچهٔ حمّام از دستم افتاد ضعف کرده بودم (صص ۲۸۶-۲۹۱)

درفرایند دورشدن عاطفی محبوبه از شوهرش می توان حکایت سقط جنین را مرحله ای مهّم نامید و مهم تر از آن داستان جگر خراش مرگ الماس، فرزند خردسال این زن است، که بر اثر غفلت مادر شوهر در حوض آب می افتد و خفه می شود این رویداد درعین حال که ضعف جسمی و بیزار عاطفی محبوبه را دو چندان می کند، عزم او را هم برای بیرون کشاندن خودش از وضعی که بدان گرفتار شده به مراتب راسخ تر می‌کند. دراین میان، رحیم هم روز به روز بیشتر از زن و خانهٔ خود فاصله می‌گیرد، گویی او هم سر درپی ماجرای عشقی جدیدی دارد. محبوبه خیلی زود از دایه می‌شنود که گویا رحیم با دختر دیگری سر و سرّی یافته، که او هم ـ مثل خود محبوبه ـ به دکان نجّاری رحیم رفت و آمدی دارد. این ماجرا مشاجره ای را میان‌عروس و مادر شوهر در پی دارد، که در خلال آن دامنهٔ بگو مگو به اینجا می رسد که محبوبه می‌گوید که با چشم خودش دیده است که رحیم در دکان خود با دختری مغازله می کرده است

حرفش را قطع کردم: «خودم دیدم. با همین دو تا چشم هایم. دختره را کشیده بود توی دکان . . .» مطمئن شد. انگار خوشحال هم‌شد. باخنده گفت: «آهان! پس تو از این‌ناراحت شده ای که یک نفر توی دکان رحیم با او بگو بخند کرده؟ رحیم که دفعهٔ اوّلش نیست‌که ازاین کارها می کند. خوب، دخترها توی خانه شان نتمرگند. بچهٔ من چه کار کند؟ او چه گناهی دارد؟ جوان است صد سال که از عمرش نرفته! دست از سرش برنمی دارند. از اعیان و اشراف گرفته تا به قول تو برادرزادهٔ آژان حالا کم که نمی آید » تمام سخنانش نیش و کنایه بود. گزنده تر از نیش افعی

«نه، کم نمی آید. اصلاً برود عقدش کند. خلایق هرچه لایق. لیاقت شما یا کوکب خیره‌سر بی حیاست یا همین دختری که بلد نیست اسمش را بنویسد و پسرشما برایش شعر حافظ و سعدی را خطّاطی می کند. خیلی بدعادت شده تقصیر خودش نیست. اتفاقاً از خدا می خواهم این دختر را بگیرد تا خودش و فک و فامیلش دماری از روزگارتان درآورند که قدر عافیت را بدانید. پسر شما نمی‌فهمد که آدم نجیب پدر و مادر دار یعنی چه! مدّتی مفت خورده و ول گشته، بدعادت شده. لازم است یک نفر پیدا شود، پس گردنش بزند و خرجی بگیرد تا او آدم شود. تاسرش به سنگ بخورد. من دیگر خسته شده‌ام. هرچه گفتید، هرکار کردید، کوتاه آمدم. سوارم شدید. امر بهتان مشتبه شد. راست می‌گفت دایه جانم که نجابت زیاد کثافت است »

«دایه جانتان غلط کردند. پسرم چه گناهی دارد؟ لابد دختره افتاده دنبالش. مگر تو همین کار را نکردی؟ عجب گرفتاری شده ایم ها! مگر پسرم چه کارت کرده؟ من چه هیزم تری به تو فروخته‌ام؟ سیخ داغت کرده؟ می خواستی زنش نشوی. حالا هم کاری نکرده. لابد می‌خواهد زن بگیرد. بچه‌ام می‌خواهد پشت داشته باشد. تو که احاقت کور است. برفرض هم زن بگیرد، به تو کاری ندارد! تو هم نشسته‌ای یک لقمه نان می خوری، یک شوهر هم بالای سرت هست. مردم دو تا و سه تا زن می‌گیرند صدا از خانه شان بلند نمی شود. این اداها از تو درآمده که صدای یک زن را از هفت محلّه آن طرف تر می شنوی قشقرق به پا می کنی. اگر فامیل من بیایند این جا می گویی رفیق رحیم است. توی کوچه یک زن می بینی، می گویی رحیم می خواهد او را بگیرد. همه باید آهسته بروند آهسته بیایند که مبادا به گوشهٔ قبای خانم بر بخورد. اصلاً می دانی چیست؟ اگر رحیم هم نخواهد زن بگیرد، خودم دست و آستین بالا می‌زنم و هرطور شده زنش می دهم.»

درنبردی که دوباره شروع شده بود این من بودم که سقوط می کردم. به ابتذال کشیده می شدم. از خودم تهی می شدم و تبدیل به نمونه هایی می‌شدم که درمیان آن‌ها زندگی می‌کردم. مادررحیم ـ میدان را خالی نمی‌کرد. جنگجوی قهّاری بود که از ستیزه خوبی لذّت می‌برد. پشت به اوکردم. دهان به دهان گذاشتن با او بی فایده بود. درحالی که از پله ها بالا می‌رفتم تا به اتاقم بروم گفتم «مرا ببین که با کی دهان به دهان می شوم!»

این ماجرا باز دعوای زن و شوهر را در پی می آورد. رحیم محبوبه را کتک می زند، محبوبه به رحیم و خانواده اش دشنام می دهد، و زندگی درکام هردو تلخ تر از پیش می شود. محبوبه باز یک بار دیگر می‌کوشد تا بلکه با شوهرش از درآشتی درآید، ولی چنین کاری هر بار از بار پیش‌سخت تر است. و این فراز و نشیب ادامه دارد تا شبی که رحیم از محبوبه می‌خواهد خانه‌ای را که پدرش برای زندگی آنها به محبوبه هبه کرده است به نام او کند. محبوبه به خود می‌آید، و از انجام درخواست شوهر تن می زند. رحیم کتک مفصلی به همسرش می زند، و از خانه خارج می‌شود. محبوبه تصمیم خود را گرفته است. از این خانه خواهد رفت، ولی خانه را هم پشت سرخود به ویرانه ای بدل خواهد کرد:

آرام برگشتم و از پله ها بالا رفتم. خیالش راحت شد. بلند شد و غرغرکنان به دنبال کارش رفت. وارد اتاقی شدم که روزگاری حجلهٔ عشق من‌بود. از خونسردی و آرامش خودم شگفت زده بودم. درراستی تازه به خود آمده بودم. محبوبه چه چیزی را می‌خواهی ازاین خانه ببری؟ رغبت می کنی دوباره این لباس ها را به تن کنی؟ این کفش ها را بپوشی؟ این سنجاق ها را به سرت بزنی؟ این ها را که نشانه هایی از زندگی با یک آدم بی سر و پای حیوان صفت است می خواهی چه

کنی؟ این ها را که سمبل جوانی برباد رفته و آرزوهای سوخته و غرور زخم خورده و احساسات جریحه دار شده است برای چه می خواهی؟ نابودشان کن. همه را از بین ببر.

قیچی را برداشتم. چمدان را گشودم و تمام لباس ها را یکی یکی با قیچی بریدم وتکه‌پاره کردم و بر زمین انداختم. قیچی کفش هایم رانمی برید یک تیغ ریش‌تراشی برداشتم و لبهٔ کفش ها را باآن چاک دادم. دستم برید. ولی من انگار حس نمی‌کردم وحشی‌شده بودم. چادر شب رختخواب ها را به وسط اتاق کشیدم امّا گرهٔ آن را باز نکردم بلکه آن را با تیغ پاره پاره کردم. لحاف و تشک را بیرون کشیدم و سپس با تیغ و قیچی به جان رویه های ساتن لحاف ها افتادم آن‌گاه به سراغ تشک ها رفتم. چنان با لذّت آن ها را می دریدم که گویی شاهرگ رحیم است. انگار زبان مادر شوهرم است. انگار سینهٔ خودم است. انگار بخت خفتهٔ من است. زیرلب غریدم: «ارواح پدرت. می‌گذارم این‌ها برایت بمانند؟ به‌همین خیال باش.»

سپس با همان تیغ به سراغ قالی ها رفتم. دولا دولا راه می رفتم و با دست راست تیغ را با تمام قدرت روی فرش های خرسک می کشیدم و لذّت می بردم ازعکس العمل رحیم، از یکّه خوردن او، از خشم و نا امیدی او احساس شادی می‌کردم. لبخند انتقام بر لبانم بود. برلبان کبود و متورّمم. بر صورت سیاه شده از کتکم.

سماور را برداشتم. هنوز داغ بود. آب آن را بر روی رختخواب ها و قالی ها دمر کردم. زغال ها از دودکش سماور روی رختخواب های تکّه پاره افتاد. چادر سیاه تافتهٔ یزدیم را برداشتم و تا کردم. می دانستم مادر شوهرم عاشق و شیفتهٔ این چادر است با آن زغال ها را دانه دانه بر می داشتم تا دستم نسوزد و هر دانه را روی یک قالی می انداختم. قالی گُله به گُله دود می کرد. چادر سیاه از حرارت زغال سوراخ سوراخ می شد. ایستادم و تماشا کردم چشمم به جعبهٔ چوب شمشاد افتاد آن را هم بشکنم؟ می خواستم آن را هم بسوزانم گذشته ام را با آن دفن کنم ولی دلم می گفت شب کلاه الماس درآن است یادگار آن بهار شیرین، خاطرهٔ سرکشی هایت را در خود دارد هوس های جوانیت درآن پنهان است این آیینهٔ عبرت را نگه دار. خواستم درآن را بگشایم و شب کلاه الماس را از درونش بردارم، ترسیدم. ترسیدم که این همان صندوقچهٔ پاندورا باشد که پدرم داستانش را برایم نقل کرده بود. ترسیدم اگر آن را بگشایم، جادوی آن وجودم را تسخیر کند پایم سست شود. بمانم و اسیر پلیدی گردم و دیگر نتوانم از رنج و اندوه بگریزم خودم هم نمی دانم چه شد که ناگهان صندوقچه را بغل زدم دوباره چادر را به سر افکندم و از پلکان پایین آمدم ـ باهمین صندوقچهٔ چوب شمشاد که می بینی ـ به محض آن که به میان حیاط رسیدم، باز مادر شوهرم مثل دیوی که مویش را آتش زده باشند حاضر شد ولب پلّه دالان نشست.

«باز که راه افتادی دختر! عجب رویی داری تو! کتک هایی که تو دیشب خوردی اگر به فیل زده بودند می خوابید. باز هم تنت می خارد؟»

گفتم: «برو کنار. بگذار رد بشوم.»

«نمی روم.»
«من که چمدان را توی اتاق گذاشته ام. حالا بگذار بروم.»
«پس این یکی چیست که زیر بغلت زده ای؟»
«این مال خودم است. به تو مربوط نیست.»
«هرچه دراین خانه است مال پسر من است و به من هم مربوط می شود.»
گفتم: «الحمدالله پسر تو چیزی باقی نگذاشته که مال من باشد یا مال او. گفتم از سر راهم برو کنار.»
باصدای زیر و جیغ جیغویش فریاد زد: «از رو نمی روی؟ زنیکهٔ پررو؟ حالا من هم بروم کنار، تو با آن ریخت از دنیا برگشته ات رویت می شود از خانه بیرون بروی؟ والله دیدنت کراهت دارد. خیال می کنی. . . . »
حرفش را قطع کردم و آرام پرسیدم: «پس نمی خواهی کنار بروی؟»
«نه.»
آهسته خم شدم و جعبه را درگوشهٔ دالان گذاشتم. چادر از سر برداشتم و آن را از میان تا کردم و روی صندوقچه نهادم سپس به سوی او چرخیدم دست چپم را پیش بردم و از روی چارقد موهایش را چنگ زدم و در حالی که از لای دندان ها می غریدم گفتم: «مگر به تو نمی گویم برو کنار؟»
با تمام قدرت موهایش را بالا کشیدم به طوری که از روی پله بلند شد و فریاد زد. «الهی چلاق بشوی.» و کوشید تا از خودش دفاع کند و مرا چنگ بزند با دست راست دستش را گرفتم و آن را چنان محکم گاز گرفتم که احساس کردم دندان هایم درگوشتش فرو خواهند رفت و به یکدیگر خواهند رسید. چه قدر لذّت داشت. چنان فریادی کشید که بدون شک همت همسایه آن طرف تر هم صدایش را شنیدند. آن وقت من، نه از ترس فریاد او، بلکه چون خودم خواستم، گوشتش را رها کردم. جای دو ردیف دندان هایم صاف و مرتب روی مچ دستش نقش بسته بود. با دست دیگر جای دندان های مرا می‌مالید و هر دو در یک زمان متوجه برتری قدرت من شدیم. جثهٔ ریزکوچکی داشت. مثل یک بچهٔ سیزده ساله و من از این که چه گونه این همه سال از این هیکل ریزه حساب می بردم و وحشت داشتم تعجّب کردم. نمی دانم چرا زودتر این کار را نکرده بودم! شروع کرد به جیغ و داد و ناله و نفرین. گفتم: «خفه شو . . »
تحمّل فریادهای او را نداشتم. صدایش مثل چکش درسرم می کوبید. باز گفتم: «خفه می شوی یا نه؟»
با یک دست دهانش را محکم گرفتم و با دست دیگر پس گردنش را چسبیدم. از ترس چشمانش از حدقه بیرون زده بود. او را به همان حال کشان کشان بردم و در قسمت چپ دیوار حیاط، همان جا که زمانی جنازهٔ پسرم را قرار داده بودند، پشتش را محکم به دیوار کوبیدم دلم می خواست بدون این که من بگویم، خودش می فهمید که می خواهم لب هرّهٔ دیوار بنشیند و چون نفهمید، با یک پا به پشت ساق پاهایش زدم هردو پایش به جلو کشیده شد مثل ماهی از میان دو دستم لیز خورد. کمرش ابتدا به لب هرّهٔ باریک خورد و از آن جا هم رد شد و محکم برزمین افتاد. با ناله گفت: «آخ، استخوان هایم شکست. وای

کمرم به دیوار مالید. زخم و زیلی شدم. مرا که کشتی. الهی خدا مرگت بدهد.» و به گریه زد
به صدای بلند ضجه و مویه می کرد. با مشت به سینه اش می کوبید و فحاشی می‌کرد. جلویش چمباتمه زدم. مانند معلمی که به شاگردی نافرمان هشدار می دهد انگشت به سویش تکان دادم و گفتم: «مگر نمی گویم خفه شو؟ نگفتم صدایت درنیاید؟ گفتم یا نگفتم؟» و باز دهانش را محکم گرفتم. ازقدرت خودم تهییج شده بودم و لذّت می بردم. بار گریه می کرد ولی این بار بی صدا
«گریه نکن. گفتم گریه هم نباید بکنی. صدایت درنیاید.»
گره چارقدش را در زیرگلو گرفتم و سرش را نزدیک صورت سیاه و متورّم و کبود خود آوردم و با صدایی آرام و رعب انگیز گفتم: «خوب گوش هایت را باز کن ببین چه می گویم. من از این در بیرون می روم.» چرخیدم و با انگشت دست چپ در جهت دالان و درِ کوچه اشاره کردم. «تو همین جا می نشینی تا آن پسر لات بی همه چیزت به خانه برگردد. وای به حالت اگر سرو صدا کنی. اگر پایم را از خانه بیرون بگذارم جیغ وداد به راه بیندازی، اگر صدایت را از آن سر کوچه هم بشنوم برمی‌گردم خفه ات می کنم و نعشت را می اندازم توی حوض تا همه فکر کنند خفه شده ای، خوب فهمیدی؟»
با نگاهی وحشتزده سرش را به علامت تأیید تکان داد. از ترس قدرت تکلّم نداشت. انگار احساس کرده بود که من شوخی نمی‌کنم. انگار می دید که دیوانه شده ام و این کار را از من بعید نمی دانست. خودم نیز کمتر از او وحشت‌زده نبودم. چون ناگهان دریافتم که به‌راحتی قادر به‌این کار هستم و آن‌را باکمال میل انجام خواهم داد. تهدید نبود. برای ترساندن نبود. واقعاً به آنچه می گفتم اعتقاد داشتم و عمل کردن به آن برایم سخت نبود. متوجّه شدم که با یک کلام دیگر از طرف او، با شنیدن یک ناله یا دیدن یک قطره اشک فوراً خفه‌اش خواهم کرد
یک دقیقه ساکت نشستم و به او خیره شدم. در انتظار یک حرکت، یک فریاد. از خدا می خواستم که ساکت بماند و بهانه به دست من ندهد. این دفعه خداوند دعایم را مستجاب کرد. پیره زن ترسیده بود. ساکت نشست. خشکش زده بود. آرام از جا بلند شدم. با لگد به زانش کوبیدم. رحیم چه معلّم خوبی بود. استاد آزار و شکنجه، و من چه شاگرد با استعدادی از آب درآمده بودم. آیا رحیم هم از کتک زدن من همین اندازه لذّت می برد؟! گفتم: «این همه سال به تو عزّت و احترام گذاشتم. خودت لیاقت نداشتی. نمی دانستم زبان فحش و کتک را بهتر می فهمی. سزایت همین بود.»
آرام چادرم را به سر کردم. جعبه را زیر بغلم زدم. برنگشتم به حیاط نگاه کنم. به خانه نگاه کنم. به جای خالی پسرم نگاه کنم. جای او را می دانستم. در قبرستان بود. می توانستم بعداً به سراغش بروم. نگاه خداحافظی لازم نبود. در را باز کردم و بیرون آمدم و آن را محکم پشت سرم بستم و آزاد شدم. دیگر اسیر او نبودم. دعای پدرم مستجاب شده بود. همان فصلی بود که درآن ازدواج کرده بودم
پاییز بود. (صص ۳۴۴-۳۴۹)

باری، محبوبه پشیمان و پریشان روزگار از خانهٔ شوهر می گریزد و به خانهٔ پدرش بصیرالملک باز می‌گردد. پدر پس از آن‌که دختر را یکسره از کار خود کردهٔ خویش نادم می‌یابد با او آشتی می‌کند، و همچون پیرسالار قدر قدرتی رحیم خاطی را به حضور می طلبد. رحیم، که در مقام یک مرد کاسکار ایرانی معنای ثروت و مکنت و قدرت ناشی از آن را خوب می داند، سر به زیر و مظلوم به حضور بصیرالملک می رسد، و محبوبه از پشت در ناظر گفت و شنود آن دو می شود

ناگهان از طرز کفش از پاکندنش، سلام گفتنش، دست روی دست نهادن و متواضعانه و سر به زیر ایستادنش، از تمامی حالات و حرکاتش، احساس اشمئزار کردم. نه از او، از خودم که او را خواسته بودم. حالا او را به چشمی می دیدم که باید شش، هفت سال پیش می دیدم. روزی که به خواستگاریم آمد همان روزی‌که خجسته پرسید تو این‌را می‌خواهی؟! یک مرد عامی، سبک سر، بی‌سواد، بی‌کمال، لات‌مآب که گرچه این بار کت‌و شلوار به تن‌داشت، باز یقهٔ چرک گرفته‌اش گشوده بود. نه از سر شیدایی و شورآشفتگی که از سر لاقیدی و شلختگی. کت و شلوارش چروک و جا انداخته. سر و وضعش پریشان موها درهم و بی قرار انگار مدت ها شانه نشده اند. ته ریش درآورده بود لب ها خشک و ترکیده صورت افسرده و عبوس حتی حضور او در این خانه نامناسب و بی‌جا می‌نمود چه رسد به آن که داماد این مرد مسنّ و پخته و محترمی باشد که این طور با وقار نشسته و سراپای او را برانداز می‌کند گیج بود و به نظر می رسید کمی مست باشد. مدتی سر به‌زیر مکث کرد. سپس آهسته سر برداشت و به در و دیوار نگریست. مبهوت و با دهان نیمه‌باز مثل آن که دفعهٔ اوّلی است که آن جا را می‌بیند مثل این که باور نمی‌کرد دختر این‌خانه همسر اوباشد. انگار خواب می‌دید

پدرم آهسته و آمرانه گفت "بنشین"

خواست چهار زانو روی زمین بنشیند پدرم با دست به مبلی در دورترین نقطهٔ اتاق اشاره کرد و گفت «این جا به روی آن.»

تاریخ تکرار می شد. هردو همان رفتاری را داشتند که در روز خواستگاری من داشتند. او اطاعت کرد و نشست. سکوتی برقرار شد و سپس پدرم گفت: «دستت درد نکند.»

او سر به زیر، در حالی که با لبهٔ کلاهش ور می رفت گفت: «والله ما که کاری نکرده ایم!»

پدرم به همان آرامی گفت: «دیگر چه کار می خواستی بکنی؟ دخترم برای تو بد زنی بود؟ درحقّ تو کوتاهی کرده بود؟ چه گله و شکایتی از او داشتی؟»

من، در پس این ظاهر آرام پدرم، خشم او را احساس می کردم. آرامش قبل از توفان را به چشم می دیدم. آتشفشانی آمادهٔ باریدن آتش و آماده سوزاندن. ولی رحیم ساده‌لوح و احمق بود. قدرت تشخیص‌نداشت. موقعیت را درک نمی‌کرد. خام بود و از دیدن ملایمت پدرم و شنیدن لحن پرسش او شیر شد. طلبکار شد

و ناگهان تغییر حالت داد و گفت: «دست دختر شما درد نکند! نمی دانید چه به روز مادر من آورده!»

پدرم با همان آرامش و متانت پرسید: «مثلاً چه کار کرده؟»

«چه کارکرده؟ چه کار نکرده؟ تمام زندگیم را به آتش کشیده. دست روی مادرم بلند کرده. پیره زن بیچاره کم مانده بود از وحشت پس بیفتد.»

پدرم حرف او را قطع کرد: «زندگیت را به آتش کشیده؟ کدام زندگیت را؟ چه چیزی را سوزانده؟ بگو تا من خسارتش را بدهم.»

رحیم کمی منّ ومن کرد و سپس گفت: «خوب، البتّه جهاز خودش بوده قالی‌ها، رختخواب ها. . . . »

پدرم گفت: «خوب، این که از این. حالا برویم به سراغ مادرت. ماهی چند بار مادرت را کتک می زده؟»

رحیم با لحن کسی که چغلی بچهٔ شروری را می کند گفت: «فقط همان روز که قهر کرد و از خانه رفت.»

پدرم پرسید: «فقط همان یک روز؟ این که نشد. من باید او را به شدّت تنبیه کنم. و خواهم کرد. چون اگر من به جای او بودم وشش هفت سال از دست این زن عذاب کشیده و خون جگرخورده بودم، هفته ای هفت روز کتکش می زدم. دخترم باید به خاطر این بی عرضگی که به خرج داده تنبیه شود.» این را گفت و با غیظ پوزخند زد

رحیم سر برداشت و باتعجّب او را نگاه کرد. تازه می فهمید که پدرم او را دست انداخته است. چهرهٔ او را از درز در به وضوح می دیدم. زیر چشمانش پف کرده بود مسلماً این ده پانزده روز از مشروب غافل نبوده. تمام مدّت را در مستی و بی خبری گذرانده بود. پس او نیز به روش خودش زجر کشیده بود ولی دیگر دل من برایش نمی سوخت. ذرّه ای احساس ترحم نداشتم از عذابی که می کشید لذّت می بردم.

پدرم با لحنی خشمگین گفت: «مردک، تو حیا نکردی دختر مرا این طور زیر مشت و لگد خرد و خمیر کردی؟ تازه به خاطر ننه ات شکایت هم می‌کنی؟ آخر یک مرد حسابی، یک مرد آبرودار، مردی که یک جو غیرت و شرف سرش بشود، زن خودش، ناموس خودش را کتک می زند؟ آن هم یک زن بی دفاع را که همه چیزش را گذاشته دنبال آدم لات بی سر و پایی مثل تو راه افتاده؟ این را می‌گویند مردانگی؟ تو حیا نمی کردی طلاهای زنت را برمی داشتی، پول‌هایش رامی گرفتی، دار وندارش را می بردی عرق خوری یا توی محلهٔ قجرها صرف زن‌های بدتر از خودت می کردی؟»

در پشت در اتاق خشک شدم. چشمانم از فرط حیرت گرد شدند. چشمان رحیم هم همین‌طور. بهت‌زده گفت: «من؟ من؟ کی گفته من به محلّهٔ قجرها می‌روم؟ محبوبه دروغ می گوید.»

«خفه شو. اسم دخترمرا بی وضو نبر. اودروغ می گوید؟ او روحش هم خبر ندارد. من گفته بودم زاغ سیاهت را چوب بزنند. من این شش هفت سال مراقبت بودم ببینم کی حیا می‌کنی! کی کارد به استخوان دختر من می رسد! کی

از عرق خوری ها و کثافت‌کاری های تو خسته می شود و توی بیچاره قدر این زن را ندانستی. قدر این فرشته ای را که خداوند به دامنت انداخت نفهمیدی. هیچ کس این قدر با یک شوهر لات آسمان جُل مدارا نمی کند که او کرد.»

رحیم گفت: «دیگر چه طور قدرش را بدانم؟ بگذارم روی سرم و حلوا حلوا کنم؟»

کم کم داشت پر رو می شد و پدرم هم فوراً این را با ذکاوت دریافت و گفت «مثل آدم حرف‌بزن. این حرف ها دیگر زیادی است. باید فوراً دخترم را طلاق بدهی سه طلاقه غیر قابل رجوع فهمیدی؟» (صص ۳۷۲-۳۷۵)

سرانجام، آن گاه که بصیرالملک با قدرت کلامی که ریشه در تمکّن مالی او دارد رحیم را یکسره منکوب و از میدان به در می کند، آن گاه که رحیم، به گفتهٔ راوی دانای کل، "بیچاره و مستأصل" شده است، محبوبه با خود می اندیشد «راست گفته اند که کار را باید به دست کاردان سپرد.» و بدین سان، بختک شش هفت ساله ای که پس از "شب شراب" زودگذر نو جوانی برهستی محبوبه دختر بصیرالملک سایه افکنده بود به پایان می رساند. آنچه در پیش اوست "بامداد خمار" آن مستی زودگذر است. منصور، پسرعمو و خواستگار دیرین محبوبه، که پس از رد شدن خواستگاریش از سوی دختر شوریده سر هفت سال پیش با دختری دیگر ازدواج کرده، باز هم به سراغ او می آید. درگفت و گوی این دو معلوم می شود که نیمتاج، همسر منصور، خود به شوهرش تکلیف کرده است که معشوق دیرینش محبوبه را به زنی بگیرد. آخر نیمتاج درکودکی زیبائی خود را به بیماری آبله باخته، و به همین راضی است که سایهٔ شوهری را بر سر داشته باشد. او خود در شب عروسی به منصور گفته است «از همین امشب آزاد هستید که هروقت خواستید زن بگیرید. یک زن جوان و زیبا و سالم باید هم بگیرید. نباید پاسوز من شوید. فقط یک قول به من بدهید که احترام مرا حفظ می کنید که سرکوفتم نمی زنید و نمی گذارید دیگران هم مرا خوار کنند. همین و بس.» و حال، منصور، خواستگار پیشین و دوبارهٔ محبوبه، خطاب به او سخنی می گوید که در واقع زبان حال راوی و نویسنده خطاب به ده ها هزار خوانندهٔ عبرت جوی زمان نیز هست.

٭

منصور نشست و با لحنی بی نهایت ملایم و مهربان گفت: «می دانم که عاشق من نیستی. توقعی هم ندارم. ولی تو از بد دری وارد شده بودی تو فکر می‌کردی زندگی زناشویی یعنی عشق کور کورانه و عشق کورکورانه یعنی سعادت ابدی. بعد که دیدی رحیم آن بتی نبود که تو در خیالت ساخته بودی، از همه چیز

بیزار شدی. هان؟ ولی این طور نیست محبوبه. سعادت از عشق کور مثل جن از بسم الله فرار می کند. یک بار اشتباه کردی، دیگر نکن. اگر عیبی درمن سراغ داری، مرا جواب‌کن ولی درغیر این صورت بیا و زن‌من بشو. بگذار این دمعه محبت ذره ذره در دلت جا باز کند. من از تو انتظار آن عشق و علاقه‌ای را که به رحیم داشتی ندارم. ولی بگذار به تو خدمت کنم. بگذار غم هایت را تسکین دهم. بگذار شوهرت باشم. محبّت به دنبالش خواهد آمد. عشق مثل شراب است محبوبه. باید بگذاری سال ها بماند تا آرام آرام جا بیفتد و طعم خود را پیدا کند. تا سکر آور شود. وگرنه تب تند زود عرق می کند. به من فرصت بده شاید بتوانم خوشبختت کنم.» (ص ۳۹۷)

سخن‌منصور درست از آب در می آید محبوبه و او سال های سال با هم (و با نیمتاج خانم زن اول منصور) به خوشی و خوشبختی نسبی روزگار می گذرانند، درعین حال (و یا شاید به این دلیل) که هردو می دانند محبوبه عاشق منصور نیست. اینقدر هست که نام و سایهٔ منصور شوهر برازندهٔ محبوبه بر سر او مستدام است. و برای منصور هم همین کافی است که سرانجام به معشوقی که در جوانی می خواسته رسیده است. سال ها بر این ماجراها می‌گذرد، و زمان فرودِ آرام و محتوم خود را به سر می رساند. شخصیت ها یک یک، از صحنه خارج می شوند یا درحواشی میانسالی محبوبه بزرگ می‌شوند. نصیرالملک، نیمتاج خانم و منصور می میرند. دربستر مرگ منصور، محبوبه سرانجام دایرهٔ زندگی پرفراز و نشیب خود را از شب شراب عاشقی تا بامداد خمار تسلیم در برابر سرنوشت، چنین می بندد:

تب داشت. حالش خوش نبود. درد می‌کشید. خیس عرق‌می‌شد. دستش در دستم بود و باجملات فیلسوفانه مرا تسلّی می داد. گفتم: «منصور، خدا می‌داند چه قدر پشیمانم. کاش آن روز توی باغ به زور کتک مرا می بردی و عقدم می‌کردی.»

به زحمت لبخندی زد و پاسخ داد: «آدم باید خیلی بی ذوق باشد که تو را کتک بزند.»

دلم غرق خون بود. منصور مکثی کرد و گفت: «نگران پسرم هستم محبوبه من که نباشم چه بر سر ته تغاری من می آید؟»

دلم فشرده شد ولی گفتم: «پس من چه کاره ام؟ مرا به حساب نمی آوری؟ مگر من به جای مادرش نیستم؟ مگر تا به حال زحمتش را نکشیده ام؟ بزرگش نکرده‌ام؟ مگر کوتاهی کرده ام؟ فکر نکنی فقط به خاطر تو بودها! خودم هم دوستش دارم وقتی کنارم می نشیند، انگار پسر خودم است. یک ساعت که دیرکند دیوانه می شوم.»

«می دانم محبوبه. ولی تو هنوز جوان هستی. باید ازدواج کنی. من هم مخالف نیستم. گرچه حسادت می کنم. . .»
حرفش را قطع کردم. از جا برخاستم و قرآن را از سر طاقچه آوردم. کنارش نشستم و پرسیدم «قرآن را قبول داری منصور؟»
«چه طور مگر؟»
«به همین قرآن قسم که من بعد از تو هرگز ازدواج نمی کنم. خیالت راحت باشد و به همین قرآن قسم که در حقّ پسرت مادری می کنم. هم به خاطر تو و هم برای دل خودم. خدا را شکر کن که من بچّه دار نشدم. راضی باش که پسرت مال من باشد. خدا او را به جای پسر خودم به من داده.»
آهی از سر حسرت کشید و چشمانش را بست. ضعیف شده بود. گفت: «خدا می‌داند که چه قدر آرزو داشتم این پسر دراصل از تو بود. همه شان از تو بودند.»
گفتم: «جزای من همین است. ولی من هم در عوض بچه های تو را دزدیدم» و خندیدم.
خندید: «خدا لعنتت کند محبوبه»
«کرده دیگر، کرده. دیگر چه طور لعنت بکند؟»
خم شدم. پیشانی و لبان تبدارش را بوسیدم. (صص ۴۳۶-۴۳۷)

از بچه های منصور که محبوبه زندگی خود را وقف نگهداری آنها کرده یکی هم ناهید است، که به تازگی ازدواج کرده است، و سودابه دختر اوست که ـ چنانکه در آغاز این نوشته گفتیم ـ اکنون خود در آغاز سکُر خواب آور جوانی قرار دارد و به تقاضا و اصرار همین ناهید است که سودابه می پذیرد به داستان زندگی عمّهٔ محبوبه گوش فرا دهد. اکنون دیگر عمهٔ محبوبه، که با بازگویی قصهٔ زندگی خودگویی آخرین بار گران روزگاری صعب را بر زمین نهاده سبکبار برمی‌خیزد تا سودابه را با درس عبرت آنها تنها بگذارد:

عمّه جان به راه افتاد. سودابه سخت در فکر فرو رفته بود. می کوشید تصمیم بگیرد ولی دیگر کار ساده ای نبود. شراب شبانه را می طلبید و از خماری بامداد بیمناک بود. شاید این طبیعت بود که می رفت تا دوباره پیروز شود. آیا تاریخ بار دیگر تکرار می شد؟
عمّه جان می رفت و سودابه با حیرت و تحسین از پشت آن هیکل مچاله شده را تماشا می کرد. به زحمت می توانست او را جوان، رعنا، با لباس هایی فاخر و موهای پرپشت پریشان، با دلی شیدا و رفتاری مالیخولیایی درنظر مجسّم کند با این همه حالا به شباهت با او افتخار می کرد. احساس می کرد این زن پیر و شکسته دل از غم ایّام را ستایش می کند و عمیقاً دوست دارد. گنجینه ای از تجربه ها بود که می رفت و سودابه نمی دانست که عمّه جان زمستان سال آینده را نخواهد دید. (ص ۴۳۹)

در اینجا قصد نقد و بررسی یا سنجش و ارزیابی مبسوط این رمان را نداریم، تنها به‌پیش‌کشیدن نکته ای کلّی بسنده می‌کنیم، و آن این که در تاریخ صد سالهٔ ادبیّات جدید داستانی در ایران، "رمان عامیانه" هرگز چنانکه باید و شاید موضوع تجزیه و تحلیل دقیق پژوهشگران قرار نگرفته است. اکنون با گسترش سواد ابتدائی درجامعهٔ ایران شاید زمان آن فرا رسیده باشد تا این گونه داستان به صورتی حدیٔ مورد بحث و مطالعهٔ صاحبنظران قرار گیرد تا از یک سو علل جاذبهٔ آن در میان اقشار کم سواد جامعه شکافته شود، و از سوی دیگر نقش آنها در شکل دادن به روابط اجتماعی ـ اعمّ از طبقاتی، قومی و منطقه ای یا روابط میان زن و مرد یا نسل های مختلف یا جز اینها ـ بررسی گردد.

اولین نکته ای که از خلال داستان گیرای *بامداد خمار* و قلم شیرین و پُرکشش نویسندهٔ آن برمی آید این است که سرشت انسان امری است ساکن و ثابت و غیرقابل تعییر که به تبع موقعیت اجتماعی نیک یا بد می‌تواند بود. بصیرالملک و خانواده و خویشانش آدمیان نیکی هستند، و رحیم نجّار و پدر و مادر و پسرخاله و ایل و تبارش شریر زاده شده اند و شریر از دنیا خواهند رفت. این نکته چه درکلّیات سیر روایت و چه در جزئیات کمت و شنودها صدها بار به تصریح و یا تلویح تکرار می شود. آن گاه که در رویارویی با بصیرالملک، و در برابر شروطی که او برای گرفتن طلاق دخترش قائل شده و به رحیم دیکته می‌کند رحیم به خود جرأت می دهد و می پرسد: «ار کجا که بعداً زیر حرفتان نزنید؟» بصیرالملک بی درنگ پاسخ می دهد: « از آن جا که من مثل تو پستان مادرم را گاز نگرفته ام.» آن گاه راوی از زبان محبوبه می‌گوید «از حاضر جوابی پدرم، از پختگی و تجربهٔ او کیف می کردم.»

فرهنگ نیز در این رمان چنین وضعی دارد، هم ثابت و ساکن است و معنایی خالی از ابهام دارد، و هم اعیان و اشراف آن را دارند و تهیدستان از آن محرومند. در داستان محیط بر قصهٔ زندگی عمّهٔ محبوبه، سودابه در پاسخ مادرش ناهید که گفته است فرهنگ پسر مورد نظرِ دخترش «با فرهنگ ما زمین تا آسمان فرق دارد،» به اعتراض می گوید «پس فقط ما خوب هستیم؟ ما اصالت داریم؟ فرهنگ داریم، استخوان داریم، ولی آنها ندارند؟ ما تافتهٔ جدا بافته هستیم؟» و مادر تجربه دیدهٔ سرد و گرم روزگار چشیده چنین پاسخ می‌دهد:

> نه، اشتباه نکن آن ها هم در نوع خودشان بسیار خوب هستند. نه آنها بد هستند و نه ما خوب هستیم. ولی موضوع این است که ما با هم تفاوت داریم. اعتقادات ما، روش زندگی ما،

تربیت ما دوخانواده و سلیقه ها و اصول ما با هم متفاوت است. من نمی گویم کدام خوب‌ست کدام بد است. فقط می گویم ما دوخانواده مثل دو خطّ موازی هستیم که اگر بخواهیم به هم برسیم می شکنیم.

ریاکارانه تر از این سخنی نیست. مادر سودابه می گوید سخن بر سر خوبی و بدی نیست بلکه بر سر "تفاوت" است، ولی خواننده در پایان داستان این نکته را درخواهد یافت که این بانو فرزند منصور برادرزادهٔ بصیرالملک است و خصلت‌های بصیرالملک یک سره به او به میراث رسیده است، چنانکه همین چند لحظه ای پیشتر ازسخنی که نقل کردیم در پاسخ اعتراض دخترش که گفته بود: «مامان، من به پدر و مادرش چه کار دارم؟» پاسخ داده بود: «اشتباه می‌کنی. باید کار داشته باشی. این پسر را آن مادر بزرگ کرده. سر سفرهٔ آن پدر نان خورده. فرهنگشان با فرهنگ ما زمین تا آسمان فرق دارد.» بنابراین، اصل کلّی ای که از این گونه سخنان کتاب *بامداد خمار* حاصل می‌شود این است که: در زبان عامیانه توان بلاغی نویسنده تمامی زرادخانهٔ موجود در زبان، یعنی کلیشه ها، ضرب المثل ها و زبانزدها، تعبیرات و اصطلاحات رایج را درخدمت می گیرد تا به کمک آنها اعتبارهای تثبیت شده، تعصبات کور قومی و طبقاتی، و سایر باورهای سنگین سنگواره‌ای یک فرهنگ را بار دیگر به اثبات برساند و به نسلی دیگر حقنه کند. جالب این که در دوران پیش و در مقال سیاسی دیگری زبان عامیانهٔ ایران در جهت عکس آنچه در اینجا می بینیم عمل می کرد تا ایدئولوژی سیاسی مخالف اشرافیت و جامعهٔ طبقاتی را مطرح سازد. از *دختر رعیت* اثر م. ا. به آذین تا *بوی نان* اثر علی اشرفیان درویش تا *رقص رنج* اثر خسرو نسیمی نمونه هایی از زبان عامیانه را می تواند دید که پیام نهایی آنان حاکی از انسانیت، بزرگواری و از خودگذشتگی تهیدستان و در برابر آن پستی گوهرین طبقات بالاست.

واپسین ملاحظه ای که در اینجا درمورد زبان *بامداد خمار* مطرح خواهیم کرد آن است که تجربه و سرنوشت فرد آدمی نیز مانند سرشت آدمی و فرهنگ طبقاتی هویتی است همیشه همان که در سیر زمان کمترین تغییری نمی کند. هم از آغاز داستان محیط برقصهٔ زندگی عمه محبوبه، مادر سودابه به او می‌گوید «خوب است که عمه جانت را می شناسی. نسخه دوّم* خودت است.» به راستی چگونه ممکن است زنی که در اوایل قرن بیستم در ایران زاده شده "نسخهٔ دوّم" زنی باشد که پنجاه شصت سال پس از آن چشم به زندگی گشوده است؟ و اگر این امر مسلّم ـ یا حتی ممکن ـ نیست، پس چگونه می توان تجربهٔ آن یک را برای

زندگی این یک معتبر دانست؟ دامنهٔ این اعتبار تا کجاست؟ رُمان *بامداد خمار* برای این پرسش آخری پاسخی ندارد، چرا که از دیدگاه این رُمان همان کلیشهٔ "نسخهٔ دوّم" کافی است. سودابه بیهوده می کوشد تا عنصر زمان را وارد معادله کند. او به مادرش می‌گوید که «یک دختر تحصیلکردهٔ امروزی» است و «از آن دخترهای صدسال پیش اندرونی» نیست، ولی مادر ـ به گفتهٔ نویسنده "بالحنی دردمند" چنین پاسخ می دهد: "نخیر سودابه خانم، آن دوران هرگز نمی گذرد تا وقتی که دخترها و پسرها عاشق آدم های نامناسب و نامتجانس می شوند، این مسئله همیشه بین پدر و مادرها و پسر و دخترها بوده، هست و خواهد بود . . .» به همین دلیل است که رُمان *بامداد خمار* نمی‌تواند هیچ مسئله ای ازمسائل زن ایرانی امروز را مطرح کند. نه مسئله استقلال مالی زن، نه مسائل حقوقی او از قبیل مهر و طلاق و حضانت، و نه مسئلهٔ بزرگ زنان ایران در آخرین دههٔ قرن بیستم ـ یعنی راه یابی به فضاهای اجتماعی و سیاسی که قرن‌ها در تیول مردان بوده است، هیچ یک از اینها یا ده ها و صدها چالش خرد و کلانی که امروز رویاروی زن ایرانی است در رُمان *بامداد خمار* جایی ندارد. کافی است دختران جوان شعر «شب شراب نیرزد به بامداد خمار» را به خاطر بسپارند و کار خویش را به دست مردان کاردان پیرامون خود واگذارند.

گیتی شامبیاتی*

بازتاب مسائل زنان در شبکه

از اوائل سال ۱۹۹۳ تب ایجاد شبکه های کامپیوتری در ایران بالا گرفت. در آغاز، شرکت مخابرات و سپس مؤسسهٔ گسترش اطلاعات و ارتباطات فرهنگی "ندارایانه" و به دنبال آنها شبکه های "ماوراء" و "ایرنت" هرکدام به ایجاد یک شبکهٔ کامپیوتری به زبان فارسی دست زدند. این سوای شبکه های تخصصی بود که سازمان هائی نظیر مجلس شورای اسلامی، سازمان برنامه و بودجه، سازمان پژوهش های علمی و صنعتی، وزارت کشاورزی بنیان نهادند. شبکه های نوع اول که بیشتر فعّالیتشان معطوف انتقال اطّلاعات است تا نگهداری و پردازش آن، معمولاً ارائه کننده یک سری اطلاعات عمومی نظیر اطلاعات شهری و بازرگانی، مندرجات برخی مجلات و روزنامه ها و نرم افزارهای تخصصی اند. امّا کشش اصلی این گروه از شبکه ها بیشتر به خاطر ارائهٔ سرویس پست الکترونیکی و بالمآل ایجاد انجمن های الکترونیکی برای برقراری ارتباط میان افراد متجانس بوده است. با این که سابقهٔ حضور کامپیوتر در ایران از سه دهــه تجـاوز نمی کند، براساس آمار اعلام شده

---

* پژوهشگر و مترجم.

از سوی شورایعالی انفورماتیک ایران، شمار دارندگان کامپیوتر به حدود ۱/۵ میلیون نفر رسیده است. در این میان، پست الکترونیکی شبکه های کامپیوتری به تریبونی آزاد برای بحث و تبادل نظر میان اعضای گروهی نه چندان وسیع از جوانان و میانسالان تبدیل شده است. این نوشته دربارهٔ تجربهٔ شخصی نگارنده به عنوان عضو شبکه‌ای به نام «ندا» است.

سیستم اطلاع رسانی "ندا" از تابستان سال ۱۹۹۴ آغاز به‌کار کرد. استفاده از امکانات این شبکه برای کلیه دارندگان تجهیزات لازم، اعم از حقیقی و حقوقی، تا تابستان ۱۹۹۶ رایگان و تنها شرط لازم برای اتصال به شبکه داشتن ۱۸ سال تمام، یعنی رسیدن به سن قانونی و رعایت مقررات جمهوری اسلامی ایران، بود. امّا در این سال مؤسسهٔ "ندارایانه" اعلام کرد که از آن پس برخی از سرویس های سیستم "ندا"، از جمله پست الکترونیک آن، رایگان نخواهد بود. امتناع بسیاری از کاربران قدیمی سیستم از پرداخت حقّ عضویت باعث کاهش تعداد اعضای آن شد. طبق آخرین آمار منتشره درماه مارس ۱۹۹۶، یعنی درست کمی قبل از تعیین حق اشتراک سالیانه برای استفاده از امکانات سیستم "ندا"، تعداد مشترکین سیستم بالغ بر ۲,۰۲۷ نفر بوده است، که از آن میان ۳۱ درصد شخصیت حقوقی و ۶۹ درصد اعضاء حقیقی به‌شمار می رفتند. از مجموع اعضای حقیقی ۹۰ درصد مرد و ۱۰ درصد بقیه زن بودند. از نظر توزیع جغرافیائی ۹۴ درصد از تهران و ۶ درصد از دیگر شهرها با این سیستم ارتباط داشتند. ۵۵ درصد اعضا مدرکی بالاتر از لیسانس و بقیه مدارک تحصیلی بالاتر از دیپلم داشتند و ۷۵ درصد مشترکین متخصص در رشته‌های فنی بودند.

در دورهٔ رایگان بودن فعالیت های سیستم "ندا"، درمجموع تعداد ۱۴۶ انجمن از طرف کاربران ندا در ۱۴ گروه موضوعی تشکیل شده بود. انجمن های علوم کامپیوتر و انجمن‌های فرهنگی- اجتماعی از نظر اعضاء و تعداد نامه‌های مبادله‌شده در مرحله اول و دوّم قرار داشتند ولی از نظر مشارکت در انجمن ها، اعضاء انجمن های فرهنگی-اجتماعی با ۱ نامه در مقابل هر عضو در مقام اوّل بودند. پرطرفدارترین انجمن‌ها در گروه فرهنگی-اجتماعی "انجمن فرهنگ"، "انجمن ایران ما" و انجمن «تساوی حقوق زن و مرد» بوده است.

هدف "انجمن تساوی حقوق زن و مرد"، طرح و بررسی موارد نابرابری این حقوق در جامعه وبحث و تبادل نظر در بارهٔ آن ها و ارائهٔ راه حلّ‌های ممکن برای تخفیف و حذف این موارد و سایر تبعیضات موجود است.

این انجمن اوّلین بار در تاریخ دوم فوریه ۱۹۹۶ تشکیل شد و آنگاه در دورهٔ

جدید از تاریخ اول سپتامبر ۱۹۹۶ فعّالیت خود را از سر گرفت. این نوشته بیشتر معطوف به دورهٔ اوّل فعالیت انجمن است. در این‌دوره، انجمن ۲۷۸ نفر عضو داشت که ۱۴ درصد کلّ کاربَران سیستم "ندا" بود. جامعهٔ مورد بحث در این نوشته همگی تحصیلکرده، دارای مشاغل اساسی درکشور، و جوان بود و ظاهراً وضع مالی متوسط رو به بالا داشت زیرا از امکان دسترسی به کامپیوتر بی نصیب نبود

در مروری بر تاریخ اجتماعی ایران می بینیم که الگوی غالب در زندگی ایرانیان از بدو تولد- در زمینه های مختلف آموزش و پرورش، تشکیل خانواده، انتخاب حرفه و شغل و غیره- همواره بر این اصل استوار بوده که تحت عناوین مختلف محتاج به حامی و تکیه گاه باشند. جامعه به هر بهانه فرصت تجربه کردن را در زمینه های مختلف فرهنگی-اجتماعی از انسان‌ها می گیرد. این واقعیت خصوصاً درمورد زنان با شدت بیشتری محسوس است و در زندگی آنان بازتاب گسترده تری داشته. جوانان تا سنین بالا نمی توانند شخصاً و مستقلاً زندگی را تجربه کنند. نظام آموزشی-حتی در دانشگاه‌ها- همان نظام استاد و شاگردی قرن ها پیش است و فاقد امکانات برای اظهار نظر و نوآوری شاگرد و دانشجو. جوانان تا سنین بالا به هزاران دلیل اجتماعی و اقتصادی با والدین خود زندگی می کنند و ناچارند برای پرهیز از هرگونه درگیری با پدر و مادر، باورهای خود را کنار گذارند و حرف بزرگتران را بپذیرند و تأیید کنند. مخالفت با بزرگترها اغلب نوعی اهانت و بی‌ادبی شمرده می شود به این ترتیب، طبیعی است که انباشته شدن و استمرار اختلاف عقایدگاه منشاء هیجانات تند، پرخاشگری، عدم تسلط به رفتار و حتّی رفتار توهین آمیز شود. در این میان، مسائل مردان و زنان در اجتماعات غیررسمی مانند خانه، مهمانی، مدرسه به ندرت مطرح می گردد و به‌صراحت و رو در رو به بحث گذاشته نمی‌شود. زنان علی رغم مسئولیت‌های فراوانی که بر دوش دارند و تبعیضاتی که تحمل می کنند، ازخود اندک می گویند وحتّی به ندرت می دانند چه می خواهند، زیرا کمتر فرصت بیان خواسته‌های خود-و یا به‌بیان‌بهتر بلند فکرکردن- را داشته‌اند. حتّی درد دل‌های زنانه غالباً تکرار مصیبت‌ها است نه تجزیه و تحلیل آن‌ها. نشانه های این وضع حتی‌در ادبیّات ما نیز دیده می‌شود. تعداد اندک بیوگرافی یا اتوبیوگرافی از زنان ایرانی داخل یا خارج از کشور مؤید این نظر است. در واقع، به اعتقادمن، ما اصولاً سازنده الگوی فردی زندگی خود نیستیم، بلکه ناخودآگاه الگوهای ساخته شدهٔ اجتماعی را که به ما تحمیل می شود تکرار

می کنیم، آن‌چنان‌که گاه خود من که به این مسئله سخت آگاهم، حضور مادرم را در وجودم حس می‌کنم و صدای خود را می‌شنوم که تکرار حرف های او است از اینرو معتقدم در جوامعی نظیر ما تغییرات و حرکت های اجتماعی ـ فرهنگی مترقی به علت عدم گذار از یک جریان ذهنی ـ عقلایی جمعی به کندی صورت می گیرد، و همه گیر نمی شود ما همواره به جای تجربه کردن و اندیشیدن به نتایج آن، الگوهای رفتاری را نیمه‌کاره اقتباس می کنیم و بهمین جهت در کار غالباً توفیق نمی یابیم.

* * *

تجربه حضور در یک محیط الکترونیکی، به عنوان یک کارگاه، به من نشان داد چگونه گروهی از زنان و مردان تحصیلکرده که نسبت به یکدیگر هیچ شناختی نداشتند با قرار گرفتن درعرصه ای که در آن هراسی از کسی وجود نداشت، و در شرایط نسبتاً آزاد، پس از افت و خیزهائی سرانجام آموختند آراء خود را مطرح کنند، عقاید دیگران را بخوانند و منطقی به آن جواب دهند، حمله‌های تازه‌واردین را تحمل کنند و به دفاع از مواضع خود بپردازند. در یک سخن، انواع واکنش ها را نشان دهند ولی به هرحال بار دیگر که به میدان آمدند آدم قبلی نباشند

درمدت فعالیت "انجمن تساوی حقوق زن و مرد"، اعضاء ۵۳۲ نامه رد و بدل کردند موضوع نامه‌های ردو بدل شده را می توان به ترتیب اهمیت به شکل زیر طبقه بندی کرد: مسائل حقوقی، از جمله تبعیضات گوناگون در قوانین ناظر بر دیات، قصاص، خانواده و مانند آن؛ مسائل اجتماعی، مانند نحوهٔ برخورد دوگانهٔ اجتماع با عمل خلاف پسر، از یک سو و دختر، از سوی‌دیگر، تفاوت در نحوهٔ تعلیم و تربیت پسر و دختر درجامعه، و مسأله ازدواج موقت؛ بررسی حوادث اجتماعی روز و علل آن؛ و ناهنجاری های ارتباطی بین زن و مرد.

از مطالعه و بررسی محتوای کلیه نامه ها به نکات زیر می توان برخورد.

ـ ناآگاهی یا فقدان خودآگاهی اکثر اعضاء نسبت به مسائل شخصی که زنان با آن روبرویند، مانند آزارهای جنسی ـ بخصوص در مورد دختربچه ها ـ یا سوء تغذیهٔ مادران درخانواده و یا سنّت هائی نظیر ختنه دختران. طرح این مباحث در شبکه هیجان خاصی می آفرید. به محض ارسال نامه ای در این زمینه ها سیل نامه های اعتراض و اتّهام در بارهٔ نادرستی دعاوی نویسنده یا اغراق او آغاز می‌شد. هرچند در این میان شمار قابل ملاحظه‌ای از شرکت کنندگان می‌کوشیدند، با ارائه اسناد و مدارکی در تأیید ادعای نویسنده، معترض یا معترضین را ارشاد و آگاه کنند.

ـ درحالی که نویسندگان مرد مدام در نامه های خود، چه به طور مستقیم و چه غیر مستقیم، به تعریف و تعیین نقش زن می پرداختند، تنها یک زن و یک مرد مسیحی در مقابل این نوع نامه ها اعلان کردند که چه می خواهند و از خودشان چه انتظاری دارند. در نامهٔ خانمی آمده است:

> راضی نمی شوم تنها کاری که دراین مدت کوتاه زندگی می کنم، مانند بسیاری از زنان ایران و دنیا، تنها تربیت کردن فرزند و نگهداری از شوهر باشد. سؤالم از آقایان این است شما برای چه تلاش می کنید؟ آیا نمی‌خواهید بسیاری مسائل را گسترش و بسط دهید؟ پس چرا فقط باید از خانم ها توقع داشت که به یک خانه داری ساده اکتفا کنند و برای پیشرفت و کمک به دیگران قدم مناسبی را برندارند؟ اگر قرار باشد وظایف زن خانه داری باشد و این دور متساویاً ادامه‌پیدا کند از مادر به دختر و همین‌طور به نسل‌های بعدی، پس هیچ زن نامی نباید درجهان تا به امروز وجود داشته باشد

نویسندهٔ مردی نیز در تأیید تردید آمیز برابری حقوق زن و مرد نوشت:

> حقیقت این است که باید قبول کنیم که دختران نیز این حق را دارند. یعنی معنی‌اش این است، منطقی‌اش این است. ولی نمی دانم چرا اگر ارتباط دختر بیش از یک‌حد خاصی بوده‌باشد شخصاًکشش نسبت به او نمی‌توانم داشته باشم. واقعاً [از] توانائی‌من خارج است و علتش‌را هم نمی‌دانم. صرفاً یک احساس است. شاید نوعی حسودی است می‌خواهم دختر مال من باشد و تا حالا هم مال من بوده باشد

بیشترین نامه‌های ردّ وبدل شده درمورد نامه‌ای با عنوان «دختر اگر کاری کند، پسر اگر کاری کند» بود که متنی ساده و بسیار کوتاه داشت:

> اگر دختر کاری خلاف شرع کند و صدایش در بیاید دیگر برای او شوهر پیدا نمی شود و حال اگر پسر کاری خلاف شرع کند زن برای او پیدا می شود. اینطور نیست؟

نامه‌ها حکایت ازآن داشتند که کار زن در خارج از خانه، درمیان قشر تحصیلکرده کمابیش حقیقتی پذیرفته شده است، همراه با این باور که وظیفهٔ اوّلیهٔ زن مادری و همسری است. ازنظر نباید دور داشت که تورم و شرایط سخت اقتصادی نیز در این میان بی تأثیر نبوده است. از فحوای نامه ها بخوبی استنباط می شود که مردان آگاهند که در شرایط کنونی به تنهائی قادر به اداره

زندگی اقتصادی خانواده نیستند.

ـ نامه های زنان معمولاً کوتاه و غالباً حاوی جمله های بریده بریده و بسیار هیجان زده است. انگار در تنهائی و در برابر صفحهٔ کامپیوتر نیز هنوز آماج تیر "نبایدها"ئی هستند که بسویشان پرتاب می‌شود. عدم امنیت از لحنشان می‌بارد. به نظر می رسد که یک هراس پنهانی، یادگار قرون، در وجود آنان لانه‌کرده است هراس از خشونت مردان و گاه حتی زنان. تکفیر جامعه، بی‌اعتباری و بدنامی، آن‌ها را از نفس می اندازد، حتّی زمانی که ناشناخته و با نام مستعار با دیگران ارتباط برقرار می کنند به‌طور کلی، مشارکت زنان عضو در رد و بدل کردن نامه ها، در مقایسه با مردان، بسیار اندک بود درحالی که تعداد زیادی از مردان مرتب نامه می نوشتند و اظهار نظر می کردند، فقط پنج یا شش نفر از زنان پاسخ‌گوی آنان بودند.

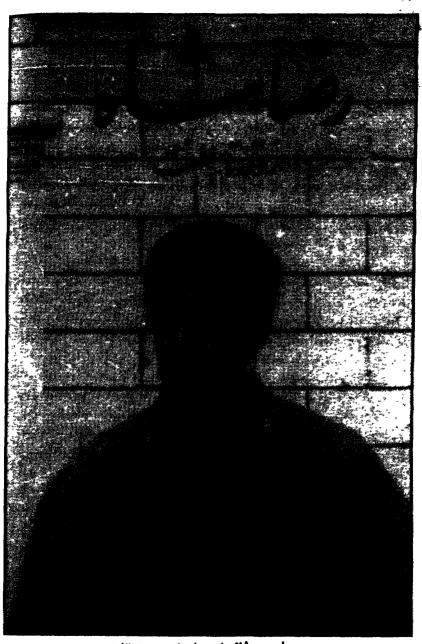
ـ هیچ یک از شرکت کنندگان تجربه، مشکل یا مسألهٔ شخصی مربوط به زندگی خصوصی خود را مستقیماً در این نامه ها مطرح نکرده است درواقع، نامه ها نشان دهندهٔ مشکلات، احساسات، عواطف و ضعف های نویسندگان آن است که در طلب همفکری یا همدلی اند نامه‌ها همیشه به شیوهٔ غیرمستقیم نوشته شده و بیشتر حاوی مفاهیم اخلاقی به صورت بایدها و نبایدها و جنگ بر سر آن هاست، تا بیان واقعیت و انتقال تجربه‌ـهای شخصی

ـبیشتر زنان و مردان در نامه های خود آنقدر که دربارهٔ کاربرد واژه ها حساسیت دارند به مفاهیم نمی اندیشند به نظر من این خصیصه که در روابط اجتماعی و مناسبات عادی ما به وضوح دیده می‌شود، در شکل‌گیری فرهنگ اجتماعی ایرانیان نقش اساسی دارد. به‌طورکلّی، ما با اصول و ضوابط‌حاکم بر ارتباط متقابل آشنایی چندان نداریم. در مباحثه یا به تحمیل عقاید خود ومخالفت با طرف مقابل اصرار می ورزیم یا یکسره شیفتهٔ گوینده‌می‌شویم. به گوش کردن‌ـ به معنای دقیق کلمه‌ـ آشنا نیستیم. گاه بر‌سر یک واژه ـکه شاید گوینده از سر‌سهل انگاری و به خطا انتخاب کرده‌ـ به بحث و جدل می پردازیم و در نتیجه مقصود اصلی او را فراموش می کنیم.

آراء و باورهای اعضای انجمن (۸۶ نفر)، در بارهٔ حقوق و نقش اجتماعی زنان درجامعه، در یک نظرخواهی که در این زمینه انجام گرفت‌به گونه ای دقیق بازتاب یافته است:

ـ۷۵ درصد پاسخ دهندگان با تساوی حقوق زن و مرد موافق، ۱۵ درصد مخالف و ۵ درصد تا حدودی موافق اند؛

ـ۶۰ درصد پاسخ دهندگان مباحث مطرح شده در این انجمن را جالب و مهم، ۱۵ درصد بی نتیجه و ۵ درصد باعث رشد فکری افراد دانسته اند؛
ـ۱۵ درصد اذعان داشته اند که این مباحث باعث شده مسائل زنان در جامعه برای آن‌ها محسوس تر شود. ۳۰ درصد گفته اند نامه های رد و بدل شده باعث تغییر دیدگاه های آنان نسبت به زنان گشته و ۳۰ درصد نیز اعلام کرده‌اند که تغییری در نقطه نظرهای آنان پدید نیامده است؛
ـ۹۹ درصد گفته اند زنان نیز می‌توانند در جامعه به تنهائی از عهدهٔ وظایف اجتماعی برآیند و تنها یک نفر، آن هم یک زن، معتقد بوده که جای زن تنها در خانه است.

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

نقد و بررسی کتاب

فرزانه میلانی*

نو آوری در شعر فارسی

Ahmad Karimi- Hakkak
Recasting Persian Poetry. Scenarios of poetic Modernity in Iran
Salt Lake City: University of Utah press, 1995
335 pp.

تجربهٔ تجدد و تلاشی پی گیر درجهت تسریع یا تعطیل آن گردانندهٔ اصلی چرخ ادبیات صد و پنجاه سالهٔ اخیر ایران است. گاهی، گروهی کهن را کهنه پنداشتند، غرب را قبلهٔ آمال خود قرار دادند و هرآنچه بومی بود ارتجاعی و عقب‌گرا تلقی کردند. سنّت درخشان ادبیات فارسی هم درنظر ایشان به بدنهٔ بی‌جان و مرده ای بدل شده و سخت نیازمند حیاتی نو بود. کثرت استفاده از واژهٔ "نو" (ادبیات نو، افکار نو، احساسات نو، انتباهات نو، شعر نو) تبلور نمادین اهمیتی بود که این دسته برای بریدن از گذشته و "نو" کردن "کهنه" قایل بودند. گروهی دیگر براین باور بودند که جامعهٔ ایران در نتیجهٔ دخالت های بیگانه و بی اصالتی فرهنگی مآبان خود باخته به انحطاط گراییده است. ایشان ریشهٔ ناکامی ها و معضلات فرهنگی را درَ تقلید بی رویه و کورکورانه می‌دیدند و ادبیات به اصطلاح "نو" را به عنوان پیامد نفوذ غرب طرد می‌کردند. تاکید بی فتور این گـــروه بر

* فرزانهٔ میلانی در دانشگاه ویرجینیا زبان و ادبیات فارسی و مطالعات زنان تدریس می کند.

میراث قومی و ادبیات سنّتی نوعی ارج نهادن غیرمستقیم بر غرب بود. به عبارت دیگر، غرب کماکان محور افکار و اشارات باقی می ماند و به عنوان آن "دیگر" فرهنگی ارجی وافر می یافت.

ولی همواره بوده اند کسانی که تجدد و سنّت را در تضاد و تقابل ندیده اند و غرب را بهشت موعود یا سرزمین شیاطین نخوانده اند. اینان مرکزیت و انحصار طلبی مقال ادبی و فرهنگی غرب یا شرق را نپذیرفته و معتقد بوده اند هر فرهنگی از راه تعاطی و تبادل با فرهنگ های دیگر خود را غنا می بخشد به یُمن و برکت چنین نگرشی است که احمد کریمی حکاک در کتاب بدیع و پُرمایه اش، «قالبی نو برای شعر فارسی: فرایند تجدد ادبی در ایران» به تحلیل پیدایش و تحول نهضت تجدد در ادبیات معاصر فارسی می پردازد و طرحی متفاوت ـنقّادانه و پرسشگرانهـ از دیدگاهی نوین و منظری بس گسترده ارائه می دهد. او متن ادبی را پدیده ای تاریخی می بیند که از شرایط ویژهٔ زمان و مکان خود مایه می گیرد و تأثیر می پذیرد و هم بر آن شرایط تأثیر می گذارد شناخت درست هر متنی را مستلزم آشنایی دقیق با فلسفهٔ ادبی و اصول زیبایی شناختی غالب و حاکم برآن می داند. ذهنیت و جهان بینی امروز را بر نوشته و نویسندهٔ دیروز تحمیل نمی کند. در کل آثار و احوال و افکار هر نویسنده و عصرش به غور و تحقیق می پردازد. با تأمّل و با تأکید برحرد نقّاد، و تحلیل‌های مشخّص از متون مشخّص، سنّت شعری معاصر را گام به گام، نه تنها از دیدگاه کارکردهای درونی آثار بلکه با عنایت به شرایط خلق هریک مرور و ارزیابی می‌کند.

براساس نظریات پژوهندگان و ادبای برجستهٔ ایران (از قبیل یوسفی، زرین کوب، شمیمی کدکنی) و غرب، به ویژه باختین (Bakhtin) و لتمن (Lotman)، کریمی حکاک درمقدمهٔ کتاب الگویی برای مطالعهٔ سیر تحول شعر ارائه می دهد او که از نقد ادبی جدید بهره فراوان گرفته است نثر روان‌وغنی کتاب را قربانی اصطلاحات و زبان پر تعقید و تکلّف روش شناسی جدید نمی کند و در میراث گرانقدر ادب معاصر فارسی ابزار بلاغی، نظام اندیشه و شیوه های بیانی نوین را می جوید، و در این جستجو هم یکراست سراغ نیما یوشیج نمی رود. او تجدّد را در شعر مترادف باگسستن ازقالب های کهن ـکوتاهی وبلندی مصرع ها، شکستن افاعیل و پیش و پس کردن قوافیـ و یا حتی نوآوری در واژگان و تصاویر نمی‌داند. به نظام معنا آفرینی مقال شعری و به بدایع بلاغی، بیانی و مضمونی توجه دارد.

نویسنده در باب اول کتاب جوانه های آغازین تجدّد ادبی را توصیف می کند و بشارت طلوع این تحوّل را در اواسط سدهٔ نوزدهم می یابد. در دو بخش بعدی، «نشانه های شعری و عرصه های آن» و «فرهنگ ادبی باز» در بارهٔ جدال های میان پژوهندگان راه نو و محافظه کاران به تفصیل سخن می گوید و نشان می دهد که چگونه همین جدل های سازنده به تحولی اساسی در خط مشی ادبی انجامیده است. به دیگر سخن، «قالبی نو برای شعر فارسی: فرایند تجدد ادبی در ایران» نوعی تک نگاری از چند چهرهٔ پیش کسوت و معروف ادبی نیست؛ به سیر تحوّل شعر در ایران و دستیابی به منطق و ویژگی های تجدّد ادبی عنایت دارد و دامنهٔ کار خود را به چند نام محدود نمی کند.

درنوردیدن مرزها و مرزبندی های رایج را می توان در همان بخش نخستین کتاب سراغ کرد. کتابی که درعنوان و در مضمون به تکامل و تطور شعر معاصر فارسی اختصاص دارد مطلب را با میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان می آغازد که از چهره های مؤثر و متنفذ تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران معاصرند ولی پیوندشان با تکوین شعر امروز چندان مدّ نظر نبوده است. کریمی حکاک این سه تن را از اولین عصیان گرانی می داند که به مصاف نهضت بازگشت، یعنی نگرش غالب در ایران اواسط قرن نوزدهم، برخاستند و زمینه را برای بازسازی شعر فارسی مهیا کردند. او توفیق آنها را نه تنها در پدید آوردن زمینهٔ فکری و فرهنگی پیش از مشروطیت که در فرایند پیدایش مقال تجدد در شعر فارسی برمی‌رسد و با ارائهٔ نمونه های گویا نشان می دهد که این مصلحان اجتماعی با توجهی خاص به شعر و ادب رایج زمانه آن را فاقد شیوایی، گویایی و رسایی و از نظر اجتماعی/ سیاسی نامربوط و نامطلوب یافتند. به عنوان نمونه، به نظر میرزا فتحعلی آخوند زاده ادبیات فارسی:

شامل است بر نقل پاره ای از افسانه های بی اصل که اسم آنها را محرات گذاشته اند، و یا تصنیفات مملو از اغراقات و مبالغات و قافیه پردازی و عبارات مغلقه و تملّقات بی اندازه که اسم آنها را تاریخ گذاشته اند، و ابداً نمی دانند که پوئزی چگونه باید بود. هرگونه منظومه های پر پوچ را پوئزی حساب می کنند، و چنان پندارند که پوئزی عبارت است از نظم کردن چند الفاظ بی معنی در یک وزن معین، و وصف نمودن محبوبان* با صفات غیر واقع، و ستودن بهار و خزان با تشبیهات غیرطبیعی چنان که دیوان یکی از شعرای متاخرین طهران متخلص به قاآنی از اینگونه مزخرفات مشحون است. (ص. ۳۴)

و این‌فقط آخوندزاده نبود که قاآنی را به عنوان آفرینندهٔ مشتی "مزخرفات" سرزنش‌می‌کرد. صدراعظم مقتدر وقت نیز از او سخت خشمگین بود. کریمی حکّاک از یک روزِ زیبای بهاری به سال ۱۸۴۹ می‌گوید که شاعر مدیحه‌سرای درباری چکامهٔ بلند و غرّایی در مدح و ثنای امیر کبیر سروده و به شیوهٔ مرضیهٔ همیشگی در طرفةالعینی ولی‌نعمت و ممدوح امروز را جانشین منعم نگون بخت دیروز ساخته بود. «به جای ظالمی شقی، نشسته‌عالمی تقی/که مؤمنان متقی کنند افتخارها.» (ص. ۲۴) ولی برخلاف مخدومان سابق، امیرکبیر، که نه خریدار الفاظ پُر طمطراق وَ تهی ازمعنی بود و نه معتاد به تملّق گویی‌های خادمان، چنان برآشفت که درجا مستمری وی را قطع کرد. «چون امیر شنید از قاآنی مؤاخذه کرد و توبیخش فرمود. . قاآنی دم در کشید و معذرت خواست» به گواهی تاریخ همان "ظالم شقی"، یعنی حاجی میرزا آقاسی، زمانی در چشم شاعر "قلب گیتی،" "انسان کامل" و "خواجهٔ دوجهان" بود و همین "عالم تقی" نیز پس از مغضوب و معزول شدن "خصم خانگی" شد و «اهرمن خو و بدگوهر.» شاعری که‌قلمش هرزه می‌رفت وشعرش برای فروش بود چندی متاعش بی‌خریدار ماند امّا به وساطت اعتضادالسلطنه، امیرکبیر حقوق قاآنی را برقرار کرد به شرط آنکه کتابی را در زمینهٔ فلاحت از زبان فرانسه به فارسی برگرداند.

زمان، زمان استقرار واستمرار ترجمه بود و آغاز نهضتی که به تحولی اساسی در ادبیات فارسی انجامید. کریمی حکاک فصل چهارم‌کتابش را تحت عنوان «از ترجمه تا تصرّف» به بررسی این نهضت اجتماعی/ادبی اختصاص می‌دهد و ارتباط نزدیک میان ترجمهٔ ادبی و ادبیّات معاصر فارسی را در مجلّاتی از قبیل "*بهار*" و "*دانشکده*" دنبال می‌کند. بسیاری از محققین ما دربارهٔ نقش عمدهٔ ترجمه درسیر تجدد خواهی به تفصیل نوشته اند. آنچه این کتاب را از نوشته های پیشین متمایز می سازد دقّت، باریک بینی و وسواس نویسندهٔ کتاب در نشان دادن جزئیّات و چگونگی این تأثیر است. فارغ ازکلی‌گویی و سیادت‌طلبی قومی، وی مهاجرت متون ادبی را از زبان و فرهنگی به زبان و فرهنگ دیگر ترسیم می‌کند و شگردهای روایی همراه با این سفر و جا به جایی را برمی‌رسد و، با کندوکاو در ارتباط میان متون فارسی و اروپایی، یکسانی ها و دوگانگی‌های صوری، زبانی، یا مضمونی را میان شعر مبداء و شعر مقصد می نمایاند.

برای مطالعهٔ چگونگی انتقال مفاهیم و ساختارهای فرهنگی و ادبی از گستره ای به گسترهٔ دیگر، نویسندهٔ کتاب به‌سراغ برخی ازمعروف‌ترین و محبوب‌ترین اشعارفارسی می رود و خلاقیّت شاعران ایرانی را در اقتباس و اتخاذ ـ با توجّه به

جزئیات واژگانی و بلاغی- می نمایاند. همچنین رابطهٔ اشعار شناخته‌شده ای همچون "رنج و گنج" نوشتهٔ بهار، " قلب مادر" به قلم ایرج میرزا و "جولای خدا" اثر پروین اعتصامی را با اشعار لافنتن (La Fontaine)، ریشپن (Richepin)، و بریسبین (Brisbane) بررسی می کند. آنگاه، با تجزیه و تحلیل دقیق کارکردهای درونی و درهم تنیدگی ساحت و بافت و محتوای هریک، خلاقیت این شاعران را در خانگی کردن مفاهیم و بدایع صناعی بیگانه می‌ستاید و ویژگی های فرهنگی، ادبی و بومی هریک را برمی شمرد. به عنوان مثال، در مورد «قلب مادر» ایرج میرزا و شباهت آن با یک اثر آلمانی و به خصوص با یکی از آثار ریشپن، شاعر فرانسوی، به‌این نکته اشاره می‌کند که در هر سه متن معشوقهٔ سنگدل جوان عاشق را به کشتن مادرش ترغیب می‌کند و تلویحاً یا تصریحاً شرط وصال خود را قتل او می‌داند. اگر در متون آلمانی و فرانسوی داستان، دخترسنگدل خواست خود را مستقیم با عاشق خویش درمیان می گذارد و بی‌پرده به او می گوید «فردا قلب مادرت را برای من بازآور»، در شعر ایرج میرزا معشوقه با پیام، آن‌هم‌پیامی پراز وعده و وعید، قتل مادر را می‌طلبد در واقع شعر با تاکید بر غیرمستقیم بودن پیام زن به مرد می‌آغازد. «داد معشوقه به عاشق پیغام». کریمی حکّاک با توجّه به این نکتهٔ باریک ولی پُرمعنا می‌پرسد آیا می توان این ارتباط غیرمستقیم را پیامد فرهنگی دانست که دنیای زن و مرد را از هم جدا می کند؟ (ص ۱۵۸)

به گمان من، سنّت درخشان و هزارسالهٔ ادبیّات ایران پشتوانهٔ پاسخی مثبت براین پرسش است حتّی در ادبیات عنایی و قصّه های منظوم عاشقانهٔ ما نیز زنان نمی توانستند از نیازهای عاطفی و احساسی خود مستقیم و بدون ترفندهای روایی سخن گویند. عفّت کلام ابراز شور و شوق زنانه را از عرصه های عمومی تبعید می کرد شرم گوینده و حرمت گوش شنونده، آزرم زنانه و غیرت‌مردانه ایجاب‌می‌کرد که پاره ای ممنوعیّت ها و محدودیت‌ها رعایت شود. کمتر رابطهٔ عاشقانه ای میان زن و مرد -خارج از حریم خانه و خانواده- بدون دخالت واسطه یا قاصدی (اغلب یک دایه) امکان پذیر بود. یعنی روایت حملگی این حکایات شیرین -- همچنان که شعر"قلب مادر"-- بر مدار وجود پیام آور و پیام بری می چرخد که تخته بند خانه نیست.

در فضای سنّتی، جایگاه رفیع زن درخانه بود و قیود فرهنگی مشوق غیبت او از عرصهٔ اجتماعی و هنری، هردو. به همین رو، غایت خلاقیّت زنان را می توان در هنرهای "خصوصی" از قبیل قصه گویی، گلدوزی، طبّاخی، خیّاطی و

قالی‌بافی، یعنی هنرهایی که در حریم و فضای خاص زنان پدید می‌آمدند، و نام و نشانی از هنرمند زن در عرصهٔ عمومی به جای نمی گذاشتند، سراغ کرد صدا و جسم زن ـ این دو راویان فردیّت او ـ در شبکه ای از محدودیت ها گرفتار و به عزلتِ خصوصی تبعید شده بودند. شاید یکی از بارزترین ویژگی های تجدّد در ایران شکستن همین طلسم غیبت زنان در عرصهٔ عمومی بود. حضور زن در فضاهائی که قبلاً در انحصار مردان بود، مرزهای مشخص میان عرصه ها و مفاهیم مردانه/زنانه، مجاز/قدغن، خصوصی/عمومی و محرم/نامحرم را مخدوش کرد. زن که قرن‌ها پرده نشینی کرده وجسمش را از چشم و صدایش را از گوش نامحرم به دور نگهداشته بود به عنوان موجودی خودمختار به عالم مقال عمومی گام نهاد و درمقام "من" اندیشنده براصالت ذاتی تجارب، تخیلات و برداشت های خود تأکید کرد. شاید همین حضور و منظر نویافتهٔ زن یکی از دشوارترین و هنوز بحث انگیزترین ابعاد تجدّد درایران باشد. با وجود این، بسیاری از پژوهش‌گرانی که به مسئلهٔ تجدّدپرداخته اند عنایت‌چندانی به این نکته نداشته و باز اندیشی زن و زنانگی را به عنوان جزء لاینفک نهضت تجدّدطلبی در ایران و یکی از زمینه های اساسی تحقیق دربارهٔ آن نپذیرفته اند.

احمد کریمی حکاک با وقوف کامل به اهمیت زن، درمقام آفریننده و آفریدهٔ ادبی، نقش و سیمای او را درفرایند تجدد برمی رسد. دربارهٔ بدایع شعری پروین اعتصامی می گوید که به حکم آنکه در سطحی ملموس و محسوس نبوده اغلب از نظر ها پنهان مانده است. در مورد شعر زیبای لاهوتی، «به دختران ایران»، می‌نویسد که "ساخت و بافت" معشوق را یکسره باز می خواند و باز می نویسد. (ص ۱۸۹) ولی جای زنان پیش کسوتی همچون قرة العین، بی بی خانم استرآبادی، شمس کسمایی و تاج السلطنه درکتابی چنین پرمایه دربارهٔ نطفه بندی تجدد سخت خالی است. درست است که "قالبی نو برای شعر فارسی" کتابی متن‌محور است و نه فرد محور ولی به گمان من حضور آشکار این زنان در عرصه‌های اجتماعی خود هم تجلّی و هم پیامد تجدّد است. اینان غیاب، حاشیه‌نشینی و سکوت را برنتابیدند؛ زیربار بی نامی، گمنامی و وحشت از بدنامی نرفتند؛ برای همیشه مفاهیم خصوصی/عمومی و محرم/نامحرم را تغییر دادند؛ تعاریف رایج از هنر وزن آرمانی را نپذیرفتند و نقشی نو برای خود در مقام زن، ادیب و شهروند آفریدند. دستیابی به کلام مکتوب و حضور زنان در گسترهٔ عمومی از بارز ترین دست آوردهای تجدد است.

پس از کنکاش در اشعار دهخدا، عارف، بهار، رفعت، ایرج میرزا، اعتصامی،

لاهوتی و عشقی و مطالعهٔ پی ریزی و زمینه سازی تجدّد ادبی از طریق نمونه های مشخص، کریمی حکاک به وضوح نشان می دهد که اگر انتظار ما از نوآوری تنها برانداختن شیوه های صوری کهن نباشد، ابزار بلاغی و سبک های بیانی نوینی در شاعران پیش از نیما خواهیم یافت. آخرین بخش کتاب تحت عنوان «سنّت زیبائی شناختی نوین» به بررسی اهمیت و بدایع شعری نیما یوشیج اختصاص دارد و با تجزیه و تحلیل اشعاری همچون "امید پلید"، "مرغ آمین" و "کارشب پا" به درستی اوج فرایند تجدّد را در وجود نیما می بیند.

«قالبی نو برای شعر فارسی: فرایند تجدد ادبی در ایران» حاوی بررسی جامعی از نطفه بندی و فراگرد تجدد در شعر فارسی است. کریمی حکاک میان نویسنده و شاعر با نوشته و شعرش تمیز می گذارد و می کوشد سنجه های صرفاً سیاسی و عرض ورزی های شخصی را به کناری نهد. تمجید و تقبیح محض نمی‌کند. بیان نامهٔ سیاسی و فرهنگی نمی نویسد. شک و تردید را نشانهٔ عدم صلاحیت نمی بیند بلکه همه کس و هر اندیشه ای‌را به‌پرسش فرا می‌خواند مخاطب را، یعنی خوانندهٔ کتابش را، مصرف کننده ای منفعل نمی شمرد. فضای مشارکت‌را بار می‌گذارد و کنجکاوی و خلاقیت متقابل می طلبد. این کتاب گامی بلند و ستودنی در عرصهٔ پژوهش در ادبیات و نقد ادبی در ایران است

tales of two cities

a persian memoir

abbas milani

MAGE PUBLISHERS
WASHINGTON, DC
1996

فرشته کوثر*

بی بی خانم استرآبادی و خانم افضل وزیری:
مادر و دختری از پیشگامان معارف و حقوق زنان
از زبان خانم افضل وزیری؛ به قلم نرجس مهرانگیز ملاح
ویرایش و تهیه پیوست ها و یادداشت ها: افسانه نجم آبادی
نیویورک، انتشارات نگرش و نگارش زن، ۱۹۹۶
۱۳۹ ص.

ساده بگویم زن و مرد از هم جدا می شوند هردو یک روح در دوقالب می‌باشند؛ تنها تفاوت (نر) و (ماده) بودن. هیچ کدام نمی توانیم دیگری را خارج از موضوع بدانیم ولی چون جنس نر قوی‌تر است، بی رحمی کرده، ماده ها را ذلیل نموده، آنهم تازه به ضرر خودش تمام شده
(از نامهٔ افضل وزیری به روزنامهٔ **شفق سرخ**، ۱۵ فروردین ۱۳۰۹)

مجلد دوّم ازسلسله انتشارات "نگرش و نگارش زن" که به همّت محمد توکلی طرقی و افسانه نجم آبادی و به منظور نشر و شناخت اسناد ومدارک مربوط به زنان ایرانی تهیه می گردد، عنوان ***بی بی خانم استرآبادی و خانم افضل وزیری: مادر و دختری از پیشگامان معارف و حقوق زنان*** را بر تارک خود دارد. اولین کتاب این سلسله انتشارات با عنوان ***معایب الرجال در پاسخ به تأدیب النسوان*** نوشتهٔ بی بی خانم استرآبادی بود که بازهم به ویراستاری افسانه نجم آبادی در سال ۱۳۷۱ به چاپ رسید.

معایب الرجال را بی‌بی‌خانم استرآبادی درسال ۱۳۱۲ هجری مطابق «باسال چهل و هشتم» از سلطنت ناصرالدین شاه قاجار درجواب کتاب ***تأدیب‌النسوان*** که نویسندهٔ آن گمنام است نوشته بود تا به قول خود او «مردان بدانند که هنوز در میان زنان کسانی چند، با رتبت بلند، نکونام و ارجمند می باشند» که «قوهٔ ناطقه

---

* نویسنده و مدرّس زبان فارسی در دانشگاه ییل.

مدد از ایشان برد» (*معایب الرجال*، ص ۵۴) در پیشگفتار مفصل و تحلیلی آن کتاب، نجم‌آبادی با باریک اندیشی مورخی واقع بین به *معایب الرجال*، که از معدود گفته‌های منثوری است که از زنان ایران قرن نوزدهم به جای مانده، نگریسته و به گفتهٔ خویش با پرهیز از "بازخوانی نوگرایانه" به تحلیل اهمیت تاریخی این متن پرداخته است. اهمیت کتاب *معایب الرجال*، شخصیت بی بی خانم استرآبادی، و طرز نگرش او به مسئله زنان ایرانی ویراستار را تشویق به تفحص بیشتر کرده و زمینهٔ ویرایش و نشر کتاب حاضر را فراهم آورده است. نجم آبادی در پیشگفتار این کتاب می‌نویسد که چگونه درحین اتمام ویراستاری *معایب الرجال* همواره آرزو داشته است که «روزی نامه‌ای از نوه نتیجه‌های بی‌بی‌خانم» برسد تا از این راه وی «بیشتر دربارهٔ این زن بداند» (ص ۱) درسال ۱۳۷۳ این آرزو برآورده می‌شود و دو تن از نوادگان بی‌بی‌خانم، یکی از نیویورک (خانم شیدهٔ حیدری) و دیگری از تهران (خانم مهرانگیز ملاح)، باب مراوده را با تلفن و نامه با ویراستار می‌گشایند. این ارتباط و نامهٔ خانم مهرانگیز ملاح، نوهٔ دختری بی‌بی خانم و فرزند خدیجه افضل وزیری، کوچکترین دخترخانم استرآبادی، است که «آغاز این مجلد از نگرش و نگارش زن» را موجب می‌گردد (همانجا).

کتاب حاضر در سه بخش تألیف شده است. بخش اول به ترتیب شامل پیشگفتار ویراستار، مقدمهٔ کوتاه مهرانگیز ملاح و بالاخره گفته‌های خانم افضل وزیری است این گفته‌ها از روی نواری که پسرش حسینعلی ملاح در سال ۱۳۵۱ از صدای مادر درسن ۸۱ سالگی ضبط کرده توسط خانم مهرانگیز ملاح به زبان نوشتار درآمده است. بخش دوم کتاب به پیوست هائی از قبیل تعدادی نامه و اعلامیه که خانم افضل وزیری، بی‌بی خانم استرآبادی و مولود وزیری، دختر دیگر بی‌بی خانم، به جراید وقت فرستاده بوده اند اختصاص دارد. در بخش آخر کتاب ویراستار یادداشت‌های مبسوطی دربارهٔ افراد، اسامی عام و خاص، و نقاط جغرافیائی و اصطلاحات گردآورده است که خواننده رادر درک مطالب مندرج در متن مدد می‌کند

التفات ویراستار در این کتاب، امّا، کماکان متوجهٔ بی بی خانم استرآبادی است. وی که با کتاب *معایب الرجال* خود به حق در چشمان نجم آبادی خوش درخشیده بود، حال به عنوان بانی مدرسه "دوشیزگان"، که یکی از اولین مدارس ابتدائی دختران در تهران بوده است، معرفی می‌شود (ص ۲) و بدین ترتیب دولتی تازه می یابد و در این مجلّد نیز هم چنان بر صدر جای می گیرد. از همین رو، با آن که درکتاب حاضر به استثنای دو نامه به امضای شخص بی‌بی خانم و سه اعلامیه از طرف مدرسهٔ دوشیزگان سند دیگری که به طور مسجّل توسط بی بی

نگاشته شده باشد ارائه نشده است، ویراستار کتاب را با نام بی بی استرآبادی مزین می کند و بدین ترتیب سبب مجموعهٔ حاضر را نیز به آن زن پیشرو و کتاب طنز آمیز و پرمایه اش، *معایب الرجال*، می رساند

نکته ای که از همان آغاز کتاب به نظر می رسد آن است که زنان این کتاب، به استثنای بی بی خانم، درعین اینکه همگی در دوران شکوفائی خویش زنانی پیشرو و آینده نگر بوده اند، در زمان بازگویی و نگارش خاطرات خویش به گذشتهٔ پیشین خود نظر داشته اند. گویی سند دوام ایشان همواره می بایستی ممهور به مهر گذشته شود و به مدد آن به تصویب رسد. مسلّم است که حال از گذشته جداشدنی نیست و سراج گذشته همواره روشنگر حال است. امّا زنان این صفحات اثبات وجود خویش و اهمیت خویشتن خویش را نیز در گذشته می‌پویند و همگی دراین جستجو به بی بی خانم استرآبادی می‌رسند. آفتاب وجود بی‌بی خانم،که به حق نه تنها با ملاک های آن زمان بلکه با معیارهای این دوران نیز زن منحصر به فردی محسوب می‌شود، ظاهراً آن چنان خیره کننده بوده که تابش آن حتی ویراستار را نیز از توجه کافی به شخصیت اصلی متن حاضر یعنی خانم افضل وزیری باز داشته است. "دیدن" و یا شاید بهتر بتوان گفت "ندیدن" دختر درسایهٔ مادر و یا پسر در ظلّ پدر متداول است. درزندگی روزمره همواره افراد در سایهٔ شخصیت هائی که از آنان قوی‌ترند کم رنگ یا محو می شوند و قابلیت های فردیشان از نظر مخفی می ماند. از آنجاست که وجود پسر با داشتن نشان از پدر معنی می گیرد، دختر معنی وجود خود را در محرم وهمجوار مادر بودن می یابد و بالاخره زن نیمه ای دیگر از مرد محسوب می‌شود که گاه به قول خانم افضل «از بردن نامش هم عار [دارند]» و «به نام های منزل یا بچه های خانه، از قبیل مادر حسن از او یاد [می کنند]» (ص ۵۰).

از مورّخ ورزیده ای چون افسانه نجم آبادی که در راه معرفی نقش زنان می‌کوشد انتظار می رفت که، با آگاهی به چنین سنّتی، در پیشگفتار کتاب خانم افضل را به صورت شخصیتی مستقل مورد توجه بیشتر قرار دهد. شاید دلیل عدم توجه نجم آبادی به گفته های خانم افضل آن باشد که این گفته ها در واقع نسخهٔ مکتوب سندی شفاهی است که توسط شخصی ثالث به رشتهٔ تحریر درآمده و از آنجا که مطابقهٔ دو سند یعنی نسخهٔ مکتوب و نوار صدای خانم افضل برای مورّخ ممکن نبوده لذا در اعتبار نسخهٔ مکتوب یقین نکرده است. در این صورت ضروری بود که در پیشگفتار به آن اشارتی می رفت.

مقدمهٔ کوتاه کتاب به قلم مهرانگیز ملاح یکسره به بی بی خانم اختصاص

دارد. در این جا خواننده با او و کتاب *معایب الرجال*اش آشنائی پیدا می کند در بخش میانی کتاب که "برگ های زندگی" نام گرفته است، خانم افضل به یادآوری خاطرات خویش می پردازد. گفته های او در سرآغاز این قسمت بیشتر نوعی شجره نگاری است ولی به تدریج غور در گذشته وی را متوجه فعل و انفعالات درونی خویش می‌کند و نهایتاً سند قابل توجهی ازخاطرات زنی که اختیارش در نیمهٔ اوّل زندگی در دست مادر قادر بوده است و در نیمهٔ دیگر با اراده شوهر تعیین می‌شده به دست می دهد. به گفتهٔ افضل، بی بی خانم از همان اوان طفولیت ذوق و عشق شدیدی به سواد آموزی ازخود نشان می‌داده است تا آنجا که روزی درحین نوشتن الفبا بر در و دیوار مورد توجه یکی از زنان ناصرالدین شاه، که به نظر ویراستار باید شکوه السلطنه بوده باشد، قرار می گیرد (ص ۱۰). به دستور شکوه السلطنه بی بی همراه با سایر دختران حرم نزد معلم فرستاده می‌شود و بدین ترتیب دوران رشد جسمی و فکری خود را، تا زمان ازدواج، در اندرون ناصرالدین شاه می‌گذراند. خانم افضل دربارهٔ ازدواج بی‌بی با موسی خان وزیری از "بریگاد قمقاز" (ص ۱۰) سخن می‌گوید و این‌که چگونه «بی بی متهور شبانه از اندرون گریخت و به‌عقد موسی خان درآمد» (ص ۱۱). این نظر البته صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا بی‌بی خانم خود درخاتمه کتاب *معایب الرجال* ازدواجش را به صورت دیگری شرح می‌دهد و می نویسد که. «کسان ما راضی نبودند مگر مادر مهربان من که از شدت محبت فرزند دلبند راضی براین امر بود. برادر مادر، که خالوی اکبر و از جمله علما و فضلای مشهور آفاق بود، به حکم شریعت غرا و طریقت بیضاء کل علی حسبه مخالفت می‌فرمود.» (*معایب الرجال*، ص ۸۸) این مخالفت ظاهراً چهارسال به طول می‌انجامد و سرانجام به گفتهٔ بی بی «به زحمت زیاد و مرارت بلاتعداد، خالو را راضی و قاضی نمودیم، به چهار صلوات نقد و چهارصد تومان نسیه به شرط (عندالقدرة و استطاعة)، عقد مواصلت بسته و نقد مفارقت گسسته، همان شب زفاف اتفاق افتاد.» (*معایب الرجال*، ص ۸۹)

خانم افضل که همواره در باقی متن به بزرگداشت مادر می کوشد، در این جا نیز به قهرمان پردازی پرداخته و با نسبت دادن عملی متهورانه و ضد سنّت به مادرخویش کوشیده است تا او را ورای رسوم متداول زمان خویش ترسیم کند. وی در قسمتی که "بی بی نوآور" (صص ۱۴-۱۱) عنوان گرفته است با اشاره به علم‌دوستی و هنر پروری مادر خانهٔ او را محفلی از «افراد تحصیل کرده و هنر دوست» که همگی «فاضل، خوب‌مشرب وآموزگاران خوبی» بوده اند وصف می کنند (ص ۱۱). در این محفل علم و هنر است که دختران بی بی، مولود خانم و خانم

افضل، هردو صاحب علم و کمال و طرفدار حریّت زنان بار می‌آیند و از بین پسران او کلنل علینقی وزیری درموسیقی و حسنعلی وزیری درنقاشی از افراد نام تاریخ فرهنگ ایران می شوند

خانم افضل حین اشاره به عقاید اجتماعی بی‌بی‌خانم نه تنها ما را با قسمتی از شخصیت مادرخود آشنا می کند بلکه دریچه ای بروی زیر و بم درون خویش نیز برما می گشاید. برای دختر جداکردن خلق و خوی مادر از نظریات و عقاید اجتماعی او مشکل می نماید. از این روست که گاه ابراز نظر دربارهٔ عقاید مادر به نتیجه گیری از خلق و خوی او منجر می شود و درنهایت مجدداً به آراء و نظریات او بر می‌گردد. از لابلای کلمات افضل چنین برمی‌آید که وی مراقب است سخنانش خدشه ای به شخصیت مادر وارد نسازد. برای نمونه، هنگام اشاره به قدرت بی‌بی درخانه و این‌که «بی بی درخانه حکومت می‌کرد» (ص ۱۱) راوی بیمناک از این که مبادا وی شخصی مستبد محسوب شود بلافاصله میفزاید که «البته بی بی از قدرتش فقط درجهت تعلیم و تربیت فرزندانش استفاده می کرد» (همانجا). کشمکش روحی افضل با شخصیت مادر درموارد دیگر نیز عیان می گردد آنجا که درباب پدر سخن می‌گوید اشاره می دارد که «پدرم آرام و متین تمایلات او [بی بی] را برآورده می‌کرد» (همانجا). به نظر می‌رسد که افضل به حکومت بی‌بی و تمکین پدر هر دو معترض است ولی در مادر «رفتار آمرانهٔ درباری» مشاهده می‌کند (همانجا) و شاید همین نکته را دلیل حکومت مادر برپدر می‌داند

راوی که البته جرئت اسائه ادب به ساحت مادر را ندارد با این جمله که «مادرم کارهای خاص خود را داشت» (ص ۱۴) به نحوی غیرمستقیم از برخی روش های مادری بی بی ابراز نارضایتی می کند و در شرح یکی از این "کارهای خاص" می گوید.

> در یکی از این مهمانی ها دختر یکی از سلطنه ها یا دوله ها بسیار لوس و بی‌مزه حرکات جلفی می کرد. مادرم در وسط مهمانی مرا فراخواند و گفت آفتابهٔ مرا آب کن با من بیا. آفتابه را آب کردم و با او به راه افتادم. دستشوئی آخر باغ را انتخاب کرد و مرا به آنجا برد. هنوز آفتابه را زمین نگذاشته بودم که دستم را گرفت و شروع به زدن کرد، (همانجا)

*

این تنبیه بی مورد و تأدیب بی جا را خانم افضل بی دلیل نمی شمرد زیرا مادر خیراندیش می خواسته به دخترش بیاموزد که نباید بیهوده بخندد و یا حرکات جلف را سرمشق خود قرار دهد. اینطور که برمی‌آید بی بی خانم در مورد

تربیت فرزند هنوز همان مادر سنّتی گذشته بوده که تعلیم و تأدیب و تنبیه را جلوه های مختلف، ولی هماهنگ، یک امر می دانسته است. افضل با ارائهٔ نمونهٔ دیگری از رفتار مادر اعتراض خود را به فرمانروائی بی‌بی به تلویح بیان می‌کند و مادر را فرمانروائی می خواند که میل دارد "فرمانش" سریعاً اجرا شود ولی به "نحوهٔ اجرای آن" کاری ندارد.

یادم می‌آید که گاهی که با گلهای باغچه ور میرفت و تمیز می کرد و می خواست حرکت شاخهٔ یاسی یا پیچکی را برطبق دلخواهش با نخی به سمتی بکشد، می خواست که نخی به او بدهم. بعد از گشتن چشم به درون خانه-می رفتم و نمی دانستم نخ را باید از کجا بیاورم دختر کوچکی بودم با چارقد آهاری سفید. پس نوری باریکه ای از گوشهٔ چارقد پاره می‌کردم و دوان دوان سر می گشتم و به دستش میدادم. قربان صدقه ام می رفت و گل را می‌بست بعد ها هم که از این چارقد تنها مثلث کوچکی که مغزم را می پوشاند باقی مانده بود به حیرت نمی افتاد و چیزی نمی پرسید (ص ۱۴)

هراسی که افضل کوچک را برآن می داشت تا در برآوردن خواهش مادر چارقد خود را بشکافد و برای وی بیاورد بعدها نیز ظاهراً در او باقی ماند و موجب گردید که وی هرگز درمقابل خواسته های مادر ایستادگی نکند. او ظاهراً رابطهٔ مادر و خود را همچون داد و ستدی می‌دانسته است که درآن مادر تنها وقتی می‌توانسته "دهندهٔ" محبت باشد که در مقابل اطاعت فرزند را ستانده باشد. از این روست که می‌گوید «مرا دوست می داشت چون مطیع بودم» (همانجا). همین اطاعت از مادر بالاخره سبب می شود که افضل به ازدواجی نامناسب با پسر دائی خویش که چندین زن داشته است تن در دهد و جهت زندگیش نظیر همان "یاس یا پیچک" برطبق دلخواه مادر تعیین شود. افضل به شکوه می‌گوید که مادر «با تمام عقاید مشروطه خواهی و آزادگی بدون پرسش از عقیده ام ناگهان رضایت خویش را اعلام کرد» (ص ۲۲). یادآوری این مسئله برای اول بار به افضل قدرت می دهد که دربازگوئی خاطرات خویش به انتقاد مستقیم از مادر بپردازد و بگوید که با این عمل بی بی «طبیعت خاص خود را که به سبب بزرگ شدن در اندرون حکم کردن و فرمان دادن عادت ثانوی او شده بود نشان داد» (همانجا).

افضل در ابراز نارضایی از ازدواج با پسر دائی‌اش که اهل شهرستان بوده می‌گوید که در شهرستان‌ها «مثل ریگ زن می گرفتند، دلشان را می‌زد و طلاق می‌دادند. هیچگونه ضابطه ای وجود نداشت. هیچگونه حقی برای زن منظور

نمی‌شد» (همانجا)، دراینجا هم وی از مادر گله در دل دارد: «خود مادرم دختری هشت ساله بود که از آنجا [مازندران] به تهران آمده بود و به همهٔ تفاوت‌ها آگاه بود» (همانجا). ولی باز دررسائت او می گوید: «مادرم هم بعد از عقد برخواست [خاست] و نطقی دال براین که به دست خود بچه‌ام را به وادی صعب‌العبوری انداخته ام، ولی میدانم افضل از آن به راحتی بیرون میاید، ذکر کرد» (ص ۲۳)

در بخشی که افضل دربارهٔ زندگی خویش پس از ازدواج سخن می گوید با دو شخصیت روبرو هستیم. از یک سو سفرنامه نویسی را می بینیم که مشاهدات عینی خود را از سرزمینی تازه و دیدنی ثبت کرده و از سوی دیگر گفتار زنی را می شنویم که آشکارا از زندگی زناشوئی خویش ناله سر داده است. افضل از شب‌هائی که به قول او «می بایستی عشق خود را با دیگران» تقسیم نماید سخن می‌گوید: «هرشب نوبت زنی بود و شوهرم هرشب در بستری. هروقت نوبت به هووهایم می رسید آن شب تنها در اطاقم چشم به ستارگان می دوختم تا ابری جلوی چشمم را می گرفت و درمی یافتم که حوضچه ای از اشک به روی بالشم درست شده است و اشک همچون ابری جلوی دیدم راگرفته» (ص ۲۷). ظاهراً غور در احوال درون آگاهی او را نسبت به وضعیت زنان افزوده و او را به اعتراض بر ستم مردان به زنان و حقوق پایمال شدهٔ زنان واداشته است. این جاست که افضل از نابرابر بودن حقوق مردان و زنان می نالد و قوانین را یکسره پشتیبان مردان می داند

تربیت فکری، سواد آموزی و روشنی ذهن افضل درباب حقوق زنان و تساوی زن و مرد را باید تا حد زیادی مرهون مادرش دانست بی‌بی که همواره به اهمیت سواد آموزی وقوف داشته هنگامی که مدرسهٔ پسرانهٔ کمالیه در تهران افتتاح می شود طی «نامه ای مؤثر به مدیر مدرسه» از او کسب اجازه می کند تا دختر کوچک خود را نیز «لباس پسرانه پوشانده و اسم پسرانه رویش گذاشته وبا برادرانش به مدرسه بفرستند تا درس بخواند» (ص۱۲). شرحی که افضل از آن دوران کوتاه تحصیل بدست می‌دهد نشان توجه و دقّت استثنائی او به ظریف‌ترین نکات است. امّا، این دورهٔ کوتاه به‌دستور مدیر مدرسه به سرمی‌آید زیرا وی از "رسوائی" در بیم است (ص ۱۳). از آن پس تحصیل افضل تا سنِ ۱۴ سالگی درخانه و از طریق خواندن کتب معمول آن دوران نظیر «دیوان سعدی یا حافظ و شاعران دیگر» و «کتاب هائی چون *اسکندرنامه* و غیره» ادامه می یابد (ص ۱۴)

پس از اعلام مشروطیت درسال ۱۳۲۴ قمری، پدر افضل به ریاست قشون شیراز منصوب می‌شود و همراه دو پسر بزرگ خانواده یعنی علینقی خان و

فتحعلی خان به آن شهر می‌رود. در این زمان «مادر به فکر بازکردن مدرسه دخترانه میافتد» (ص ۱۵) و برای آنکه دخترانش مربّیان بهتری برای دبستان باشند آنان را به مدرسهٔ امریکائی می‌فرستد، تا ضمن تحصیل معلمی هم بیاموزند (همانجا)

نجم‌آبادی عین "اعلان" این مدرسه را، که در نشریهٔ مجلس درصفر ۱۳۳۵ (۲۸ مارس ۱۹۰۷) به امضای بی بی به چاپ رسیده، آورده است. از نکات جالب اعلان آن است که نه تنها عنوان دروس تحصیلی، سن پذیرش دانش‌آموز، میزان شهریه و شرایط کمک مادی در آن نقل شده بلکه براین نکته نیز تاکید رفته که «به غیر از یک پیرمرد قاپوچی مردی در این مدرسه نخواهد بود»

پس از به توپ بستن مجلس بانگ تکفیر مدرسهٔ دوشیزگان نیز برمی خیزد (ص ۱۶) در محلهٔ پاقاپق که خانواده وزیری زندگی می کرده اند نیز، سید علی شوشتری تکفیر نامه ای برای بی بی خانم صادر می‌کند. مخبرالسلطنه هدایت، وزیر معارف وقت، در جواب شکایت مستقیم بی بی به او توصیه می‌کند که دختران ۷ تا ۱۲ ساله را از مدرسه اخراج کند و نام دوشیزگان را نیز از مدرسه بردارد وظاهراً به طعنه می‌گوید «آقای سیدعلی شوشتری گفته‌اند دوشیزه به معنی باکره است و باکره شهوت انگیز» (همانجا).

عقاید افضل در باب آزادی زنان و حقوق ایشان درضمن یادآوری دورهٔ ازدواج بازگو می شود وی که درداماں مادری طرفدار حقوق زنان بار آمده بود از همان عنفوان جوانی و دوران تدریس به مسائل زنان اندیشیده و در راه اعتلای حقوق زنان قدم برداشته بود. نجم آبادی در قسمت پیوست ها دو نامه یکی به امضای افضل وزیری و دیگری به امضای معلم دبستان پرورش دوشیزگان که باید همان افضل باشد به چاپ رسانده است (صص ۷۷-۷۴). افضل علت اصلی عقب ماندگی زنان ایران را بی‌سوادی می‌داند و فریاد برمی‌دارد که

> ای ناعیرتان و ای آنان که ما بیچارگان را در غدیر ذلّت و جادهٔ بطالت گذاردید! چرا نباید زنان ایران تحصیل کنند و شریک غم و الم مملکت باشند و ندانند امروز بر سر این مملکت بینوا چه می‌آید؟ (ص ۷۴)

در نظر نویسندهٔ نامه ها این مرد است که مانع ترقی زن می شود. لذا اگر اینان پردهٔ جهل را به کناری افکنند می توانند وقوف بیابند که «نصف ترقی مملکت بسته به دانستن آن ها است». (همانجا) از این روست که افضل از مردان استمداد می‌طلبد تا کمر همّت برای سواد آموزی زنان ببندند زیرا «اگر از ابتدا هرپدری

وظیفهٔ خود می‌دانست که باید دختر باسوادشده و یا هر شوهری می فهمید که زن بیسواد سوهان روح و باعث تمام کردن [؟] و بی‌شرفی اوست، البته مانع از تحصیل زن خود نمی شد» (همانجا)

افضل در نامه ای به روزنامهٔ **شکوفه** در توسل به مردان برای احقاق حقوق زنان آن چنان به افراط میرود که ناخواسته به ملامت زنان می پردازد. وی با تقسیم زنان به دو گروه "بدخلق" که «فامیل ها را متفرق و ثروت ها را تمام» کرده و اولاد و تبارشان‌را به فلاکت می‌کشانند (ص ۷۶) و "خوش‌خُلق و با ادب" که «البته خوب رفتار می‌کنند» پا در راه گذشتگان می گذارد و شیخ سعدی را به خاطر می‌آورد که، با بیت زن خوب و فرمان بر پارسا/کند مرد درویش را پادشا، بر تسلیم زنان به مردان صحّه زده است درجای دیگر از همین نامه می بینیم که افضل هنوز درقید بینش مردانهٔ حاکم برجامعه در مورد زنان مانده است، چه هنوز «وظیفه زن" می‌داندکه «درنهایت نظافت و دلسوزی از شوهر و اطفال خود محافظت نماید» (ص ۷۶). اگرچه افضل از زمانهٔ خویش پیش‌تر است و مردان‌را به‌عنوان رئیس خانواده به رسمیت نمی شناسد و زنان را جانشین آنان کرده است امّا همچنان در بند فرهنگ زمانه‌ای مانده که شاید درهمان دوران **گلستان** خوانی درگوش او طنین انداز شده بود تهی پای رفتن به از کفش تنگ/ بلای سفر به که درخانه جنگ.

فرار از قالب‌های پیش ساختهٔ ذهنی و فرهنگی کاری بس دشوار است از همین رو، آنجا که افضل درمورد فعالیت های بی بی برای بازگشودن دبستان دوشیزگان و نامه‌نگاری هایش به وکلای مجلس که در مجلس متحصن بودند سخن می‌گوید می‌خوانیم که بی بی: «نامه ای تهییج کننده همراه لچک سرش فرستاد که مفاد آن این بود یا برای حفظ مشروطه پایداری کنید و یا لچک مرا سرکنید» (همانجا) آیا این همان سخن سعدی نیست که لباس زنانه را مرادف شرم می‌داند و می گوید «ای مردان بکوشید یا جامهٔ زنان بپوشید»؟

افضل در آغاز جوانی درباب مسئلهٔ تعدّد زوجات ساده انگار است. وی در این دوران چنین نوشته بود:

*

مثلاً این خانم از مادر بزرگشان نصیحت شنیده اند که نگذار شلوار شوهرت دو تا بشود که سرت زن بیارد [بیاورد] به ای خانم عزیز! آیا مرد چرا دو تا سه تا زن می گیرد؟ اگر شما نتوانید خانهٔ خود را درست اداره کنید و طفل خود را با ادب و تربیت نگاه ندارید هرگز شوهر چنین حرکتی را نخواهد کرد بداخلاقی تمام عیوبات را مهیا می کند و درتمام عمر

شخص بداخلاق راحت نخواهد بود. بدخوی به دست دشمنی گرفتار است هرکجا که رود از دست خوی بدخویش دربلا باشد» (همانجا).

امّا بعدها* که واقعیت دردناک تعدد زوجات را تجربه می‌کند در بارهٔ آن چنین می گوید: «بی بی می خواست اوّل عاقد زن‌های آقا بزرگ خان را طلاق بدهد و بعد خطبهٔ عقد مرا جاری کند. گفتم همین که برسرشان می‌آید کافی است» (ص ۲۳). با این همدلی زنانه افضل در واقع برناتوانی خویش می‌بالد که در مقابل حکم سالارمادر خود چاره ای جز تن دردادن به ازدواج با مردی مردسالار در خود سراغ نمی کرده است.

دربارهٔ مردسالاری در جامعه افضل می گوید: «اگر زنی نیم نگاهی به مرد بیگانه بیمکند مستوجب سرزنش است. ولی مرد هر شب در بستری می گذراند و سربلند و مفتخر زندگی می کند» (ص ۲۷). نامه ای که هفده سال بعد نوشته نامهٔ زنی است که تجربه زندگی زخم عمیقی براو زده.

مثلاً اگر شما مردان چند زن عقدی و لاثمهٔ و لاتحصی صیغه برای یک نمره خود در منزل نگاه بدارید و اگر در یک رختخواب دو تا زن یکی را به طرف راست و دیگری را به چپ بخوابانید، زن نباید ابداً نفسی بکشد و شما را فاعل مختار نداند و در حضور او هرچه فجایع و خلاف حس بشری رفتار کنید او باید نگاه کرده با شما خوشرفتاری و مکارم اخلاق نشان بدهد؟ ولی در مقابل اگر زن شما گوشهٔ چادرش توی کوچه کنار رفت از عقب با لگد به او بفرمائید پدرسوخته چادرت را بکش جلو، مگر کوری؟» (ص ۸۷)

در همین دوره افضل که به مسئله به صورت مشکل عمیق تری نگاه می‌کند از ضرورت تغییر قوانین سخن می گوید: «اگر این قانون تعدد زوجات و همین طور بی مبالاتی که در تعیین ازدواج برای پسر و دختر موجود است تغییر نکند، هیچ وقت پایهٔ این تزلزل داخلی زن و شوهر از بین نمی رود» (ص ۸۸). او که قبلاً با ملامت زنان مسئله تعدد زوجات را تحلیل میکرد حال معتقد است که «هرمردی از ساعتی که شروع به عروسی می کند"الله بختی" است . می گوید اگر بد شد یکی دیگر می گیرم» تاریخ این نامه ها نشان می دهد که همه در دورانی نوشته شده که افضل به علت نوعی تنگی نفس مجبور به ترک مازندران گشته و دور از شوهر در تهران اقامت گزیده است. وی در یادآوری خاطرات گذشته دورهٔ بازگشت به تهران را چنین وصف می کند:

درطی ده سالی که در مازندران بودم، از نقطه نظر سیاسی تغییرات عمده ای صورت گرفته بود. در داخل کشور سلطنت قاجار جایش را به پهلوی داده ودرخارج روسیه تزاری به اتحاد شوروی مبدل گشته بود. کاپیتولاسیون لغو [گردیده بود] و دیگر روسها در ایران خالصه نداشتند» (ص ۴۸)

اشارهٔ افضل به تغییراتی که در غیاب او در تهران رخ داده نشان آن است که درنتیجه زندگی زناشوئی ارتباطش با محیط محدود بوده. در این دوران افضل چون جهانگردی که به سرزمینی دیگر تعلق داشته باشد به دور و برخود می نگرد و چشمانش مانند دوربین عکاسی ملاحظاتش را ثبت می‌کند. شرح او از طبیعت مازندران، خانه سازی ، غذا، پوشاک زنان، طب سنّتی و محّلی، عقاید عوام، زایمان و حتی نحوهٔ آمارگیری که به‌دست حمامی محل صورت می‌گرفته است، اگرچه قدرت دید و ذکاوت او را در ثبت مشاهداتش می‌رساند، لیک ازحدّ تصویر فراتر نمی رود و به تفسیر نمی انجامد (صص ۴۵-۲۳). اما به محض بازگشت به تهران و دوری از همسر، افضل به مشاهدهٔ جامعه می پردازد و به جریان حرکت آن می‌پیوندد. افضل در یادآوری نامه هائی که در این دوران در دفاع از حقوق زنان نوشته بوده است به خلاصه ای از نامه ای که درجواب شخصی با نام مستعار ع. حبشی در روزنامه **شفق سرخ** چاپ کرده بود اشاره می‌کند

زن را درچادر درخانه مخفی و محبوس کرده و از هردانشی دور نگهداشته اید در کار خارج هم شرکت نمی دهید از بردن نامش هم عار دارید و به نام های منزل یا بچه های خانه، از قبیل مادر حسن از او یاد می کنید. از حقوق اساسی هم حقّی برای او قایل نیستید تمام حقوق به نفع مردان تفسیر و به مورد اجرا گذاشته می شود توقع دارید چه باشد و چه کند؟ مردان کشور همه چه می کنند؟ مستشارها از فرنگ می‌آیند و کارهای کشور را انجام می دهند مردان یا چرخ لبو را می‌آورند و لبو می فروشند، یا گوجه و میوه های فصل دست کدام زنی یک چرخ لبو ندادید [دادید] که نتواند داد بزند «گرم لبو! داغ لبو!» یا چرخ گوجه را که نتواند داد بزند. «مال برغونه گوجه! گوجه نبر» (ص ۵۰).

خاطرات افضل با مطلبی به پایان می رسد که گویای یکی از دردناکترین مشکلات زنان جوامعی نظیر جامعهٔ ایران است و آن همانا بی اعتبار انگاشتن نام و قلم زنان است. در این زمینه او از مکالمه خویش با برادرش کلنل علینقی وزیری سخن به میان میآورد:

پرسید این افضل وزیری که به ع. حبشی جواب داده تو هستی؟ گفتم بله. ایشان هم گفتند ع حبشی هم من هستم. می خواستم بدانم آیا زنی پیدا می شود که نسبت به زورگوئی ها حرکتی از خود نشان دهد و جوابی بدهد. دشتی تصور می‌کرد که خودم جواب داده ام و نحوهٔ نگارش و استدلالت را ستود (۵۱)

گویا از نظر سردبیر روزنامه، نامه ای مستدل و رسا نمی توانسته است نوشتهٔ یک زن باشد. نامهٔ ۲۴ تیر ۱۳۰۹ افضل به شفق سرخ مورد مشابه دیگری است

یکی از آقایان اقوام، با اینکه بصیرتی به احوال فامیلی ما داشتند در ملاقات می گفتند تمام مقاله شما را در روزنامه شفق سرخ می خوانم، ولی متاسفم که شما ننوشته اید و نمی‌توانید این طور چیز بنویسید» من تعجب کردم و با خودم متفکر شدم که مقالات من؟ و نمی توانم این طور چیز بنویسم؟ اینها چه معنی؟ من هیئت نگفته بودم که علمی بزرگ باشد از رادیو و علومات تلگراف بی سیم و غیره صحبتی نکردم جبر و مقابله نگفتم! فقه و اصول نبود چند کلمه صحبت ساده را چرا من نگفته باشم (صص ۹۰-۸۹)

مواردی که نوشته های زنان به عنوان کار مردان قلمداد شده کم نبوده است. کسانی خاطرات تاج السلطنه را، که یکی از نمونه های بکر و کمیاب نوشته های زنان است، نوشتهٔ او ندانسته اند. شعرهای پروین اعتصامی به پدرش نسبت داده شده و در اینجا نیز دشتی گمان برده که نامهٔ افضل را برادرش نگاشته است آیا درست به خاطر دارم که تیر این گونه سوء ظن ها به سوی ویراستار کتاب حاضر هم رها شده بود؟ دست همه زنان به همراه افسانه نجم آبادی که در شناختن و شناساندن زنان گذشته و حال ایران می کوشد.

تورج اتابکی*

روسیه و آذربایجان

Taeduz Swietochewski
Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition
Columbia University Press, New York, 1995, .290 pp

در پی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال سیاسی جمهوری هایی که آحاد آن اتحاد را تشکیل می دادند، تنش ها و درگیری های قومی-محلی بر سراسر این جمهوری ها، بویژه جمهوری های آسیای میانه و قفقاز، یکباره سایه افکند و وفاق موعود سوسیالیستی جای خود را به نقار موجود ملّی داد همزمان با اوج گیری این تنش ها، فرآیندی از تاریخ پردازی و سنّت آفرینی در این نجد پاگرفت تا با اثبات و تکیه برحضور دیر پاتری برای قومی به زیان قومی دیگر، تیرک چادر فرمانروایی قوم کهن‌تر را برزمین بکوبد. طُرفه این که چنین فرآیند تاریخ پردازانه و سنّت آفرینانه ای که در این جمهوری ها آغاز شده گاه دامن دیگرانی را که از دور دستی برآتش دارند نیز گرفته و آنان را گاه به جانبداری از تاریخ‌پردازان یک قوم و یا به زیان سنّت‌آفرینان قوم دیگر برانگیخته است. در چند سال اخیر، شمار کتاب هایی از این دست، که به زبان‌های اروپایی و در باب تاریخ این کشورها نوشته شده است، کم نیست. در این رهگذر، حوزه‌های مرزی این جمهوری ها، که اقوام هم‌ریشه و هم‌زبان امّا از نگاه سیاسی و اداری جدا از یکدیگر را در بر می‌گیرند، بیشترین توجّه را به خود جلب کرده و مورد مطالعهٔ کثیری از اهل تاریخ و سیاست قرار گرفته است.

* استاد مطالعات ایران و ترک، دانشگاه اوترخت، مدیر بخش ایران، قفقاز و آسیای میانه، انستیتوی بین المللی تاریخ اجتماعی، آمستردام، هلند

از هشت جمهوری مستقلی که به دنبال اضمحلال شوروی درجنوب آن کشور پدید آمدند، سه جمهوری ارمنستان، آذربایجان و ترکمنستان دارای مرز زمینی مشترک با ایرانند. این مرزهای سیاسی که خود حاصل دست اندازی استعمار روس بر نجد ایران درقرن گذشته بود، عملاً سبب جدایی آحاد اقوام مرزنشین شد. ایرانیان ترکمن، آذربایجانی و ارمنی، گروههای قومی مذهبی را در ایران تشکیل می‌دهند که همزبانان و هم کیشانشان در شمال مرزهای ایران بود و باشی متفاوت از اینان دارند. اگر در ایران هویت قومی ایشان با هویت ملی‌شان یعنی هویت ایرانی رقم خورده و عجین شده، درشمال، امّا، هرکدام از این اقوام دولت مستقل خود را دارند با مرزهای جغرافیایی تحمیل و تعریف شده و ساکنانی که قرار بوده به هیبت ملّت درآیند یا دیر زمانی است به چنین هیبتی درآمده اند.

تادیوش سویتوچوسکی، استاد تاریخ درکالج مانماث (Monmouth) آمریکا، کارنامهٔ یکی از این اقوام را درکتاب حاضر می گشاید که خود تکمله ای است بر کتاب نخست او: *Russian Azerbaijan 1905-1920 Shaping of National Identity in a Muslim Community*.
کتاب تازه شامل هشت فصل است همراه با یک نتیجه گیری و پی نوشت. در نخستین فصل کتاب، سویتوچوسکی کارنامه هجوم روس ها به جنوب قفقاز و شکست ایران و تحمیل ارس به مثابه مرز تازه بین دو امپراتوری را می گشاید. فصل دوم به پیامدهای فرهنگی- سیاسی اشغال شمال رود ارس اختصاص یافته و نویسنده عمدتاً به زایش گروهی تازه از روشنفکران بومی توجه دارد که ملهَم از آراء اروپایی لیبرالیسم، ناسیونالیسم و سپس سوسیالیسم، قفقاز را جولانگاه فعالیت های مخفی و آشکار خود قرار دادند. دگرگونی های سیاسی در ایران و روسیه در دوران پیش و بلافاصله پس از جنگ بین الملل اول، موضوع فصول سوم و چهارم کتاب است. در این دو فصل تشکیل دولت نوین و انتقال سلطنت به دودمان پهلوی در ایران و زایش اتحاد جماهیر شوروی در روسیه تزاری به بحث کشیده می شود.

در دو فصل ۶ و ۷ نویسنده دفتر جنگ سرد را می‌گشاید و واقعات اتّفاقیه را در آذربایجان این دوره بررسی می کند. به باور نویسنده در این دوران مردم دوسوی رود ارس هردو محکوم سیاست همگون سازی ای (assimilation) شدند که از طرف حکومت ایران و شوروی تبلیغ و ترویج می شد (ص VIII). فصل آخر کتاب به مروری بر پی آمدهای دوران بازسازی و فاش گویی گورباچف در آذربایجان اختصاص دارد و نویسنده بررسی این دوران را تا سقوط اتحاد شوروی و زایش جمهوری مستقل آذربایجان درجنوب قفقاز دنبال می کند. در نتیجه‌گیری

و پی نوشت کتاب، سوتیوچوسکی تحولات سیاسی دوصد ساله آذربایجان ایران و قفقاز را دوباره مرور می کند و می کوشد تا امکان وحدت دو آذربایجان را که به باور او دوصد سالی است از یکدیگر جدا افتاده اند، بررسد. حان کلام سوتیوچوسکی را در این باره به دست می دهیم:

اشغال جنوب قفقاز به دست روس ها درآغاز قرن نوزدهم سبب جدائی آذربایجانیان از یکدیگر شد. از آن پس گروهی از اینان به اجبار تن به زندگی تحت قیمومیت امپراتوری رو به گسترش روسیه دادند و گروهی دیگر حاکمیت امپراتوری رو به زوال ایران را پذیرفتند. اما از پس دهه ها، اعتقاد پیوستن دوباره به یکدیگر و تشکیل دولتی مستقل که در برگیرندهٔ هردو سوی ارس باشد هم چنان باوری عمیق در ذهن گروهی از آذربایجانیان به‌ویژه نخبگان و روشنگرانشان باقی مانده است.

برای اثبات چنین نظریه‌ای، سویتوچوسکی به مطالعه ای همزمان (synchronic) از تاریخ دو جامعهٔ آذربایجانی دوسوی ارس می پردازد و تلاش می‌کند در بستر چنین مطالعهٔ همزمانی و چنین روش تاریخی هدفمندی، عوامل مشترک تاریخی بین دو جامعه را در دو صد سال گذشته برجسته کند و رخدادهای تاریخی همسنگ را بیابد. امّا تلاش نویسنده البته پُر ثمر می بود اگر به گذشته های دورتر، دورتر از دو صد سال گذشته، می پرداخت چرا که وجوه مشترک در تاریخ دو صد سالهٔ اخیر این دو جامعه چندان چشمگیر نیست.

از پی اشغال جنوب قفقاز توسط سپاهیان روس، دوسوی ارس تجربه های سیاسی متفاوتی را پشت سر گذاشتند. ساکنان شمال رود ارس، نخست به هیئت رعایای مسلمان و غریب امپراتوری روسیه درآمدند، سپس در دوران حکومت شوروی، قبای انسان طراز نوین سوسیالیستی را به بر کردند و حال چند سالی است که در پی کسب هویت ملی تازه اند؛ هویتی‌خورند جمهوری شان، یعنی شهروندان جمهوری آذربایجان. در نخستین سال های جدائی، هرچند هنوز پیوند بین دوسوی رود ارس تا حدی باقی مانده بود، اما به تدریج سرنوشت ساکنان شمال رود ارس بیشتر با مسلمانان امپراتوری روسیه و خود روسها گره خورد تا با همزبانانشان در ایران. نه جنبش بابیه درمیانهٔ قرن نوزدهم موجب تحولاتی درآن دیارشد و نه انقلاب مشروطهٔ ایران موجب حرکتی. از پی جنگ بین الملل اول نیز ایران نوینی که در عصر رضا شاه پدید آمد، بربنیاد الگوی دولت‌ـملّتی شکل گرفت که ملّتش، ملّت همگن ایران بود و دولتش، دولت مقتدر متمرکز پهلوی. برای داشتن چنین ملّتی باید هویّت قومی اقوام ساکن ایران و از

آن جمله زبان این اقوام به گونه ای آشکار یا ضمنی نفی می شد که شد. اما در همین زمان در شوروی دوران استالینی، همانگونه که سوتیوچوسکی نیز اشاره دارد، گونه ای از سیاست بومی کردن ساختار اداری-سیاسی تبلیغ و ترویج شد که حاصلش برکشیدن روشنگران بومی و گماردنشان به مقامات نسبتاً مهم محلی و از آن مهم تر ترفیع لهجه های محلی به مقام زبان های رسمی اتحاد جماهیر شوروی بود. براین سیاهه هنوز هم می شود افزود. فرآیند سریع صنعتی شدن و شهرنشینی، ادغام اقتصاد محلی با اقتصاد ملی و جابجائی اهالی کشور که در بیست سال آخر حکومت پهلوی در ایران تجربه شد به یگانگی ملّی بیشتر و یک دستی فرهنگ حاکم برکشور منتهی گردید. شاید نمونهٔ بارز این یگانگی و یک دستی را در برآمد فراقومی‌ای که منتهی به سرنگونی سلطنت در ایران شد بتوان سراغ گرفت. از استثناء کردستان که بگذریم، آنچه در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به چشم نمی‌خورد صبغهٔ قومی و محلی بود. تبریز و تبریزیان رو به تهران داشتند تا به باکو. به‌وارونهٔ روایتی که در مأخذی مجعول به آن اشاره رفته و سوتیوچوسکی نیز به آن ارجاع می‌دهد (ص ۲۳۱) در روزهای انقلاب و پس از آن، کسی در ایران شعار آذربایجان مستقل را نشنید و حتّی در ستیز سیاسی بین آیت الله خمینی و آیت الله شریعتمداری نیز نشانه ای دردست نداریم که کسی از آذربایجانیان خواستار جدائی از ایران و پیوستن به قفقاز بوده باشد.

از دیگر دعاوی نویسندهٔ کتاب این است که در دوصد سال گذشته، فراخوان برای پیوستن شمال و جنوب و تبلیغ و ترویج این اندیشه، هیچ گاه به هیئت برنامه سیاسی و سیاست رسمی هیچ دولتی درنیامده است (ص ۱۳۱) متأسفانه واقعیت جز این‌شهادت می دهد. در دوران اقتدار اتحاد جماهیر شوروی، مسئله ملّیت ها و پراکندگی اقوام مرزنشین ابزار فشار این کشور برکشورهای هم مرز و از آن جمله ایران شد. حکایت آذربایجان نیز استثنائی بر این قاعده نبود بسته به اولویت ها درسیاست خارجی شوروی و آشتی و قهر مسکو و تهران، حکایت جدائی آذربایجان از ایران و پیوستنش به شمال بارهای بار پیش کشیده و تبلیغ شد. آفرینش و پرداختن مفاهیمی چون "آذربایجان شمالی و جنوبی" بسان و همسنگ "ویتنام شمالی و جنوبی"، به راستی حاصل اتخاذ چنین سیاستی بود؛ مفاهیمی که امروزه حتّی در میان جمع اهل تحقیق نیز اعتبار یافته و نمونهٔ بارزش ارزش افزوده ای است که ادوارد آلورث (Edward A. Allworth) استاد پیشین دانشگاه کلمبیا در پشت جلد همین کتاب قلمی کرده. ایشان در این افزودهٔ ستایش آمیز، از "آذربایجان دوپاره" همچون "کره شمالی و جنوبی" یاد

می کند، افسوس براین دوپارگی می خورد و آرزوی پیوستن دوباره شان را دارد. اشاره ای که سوتیوچوسکی حود درکتابش از زبان یک آذربایجانی ایرانی آورده شاید پاسخ درخور چنین کج فهمی تاریخی باشد: «ما [آذربایجانیان دوسوی ارس] هرچند زبانمان یکی است و تاریخ مشترکی را پشت سرگذاشته‌ایم، اما دنیاهامان سخت با یکدیگر بیگانه است.» (ص ۲۲۳)

از این اشارات که بگذریم، گفتنی است که کتاب تازه سویتوچوسکی، کتابی است خواندنی و شاید حتّی بتوان، با اندکی احتیاط، آن را کتابی مرجع برای دانشجویان تاریخ و تحوّلات اخیر جنوب قفقاز دانست. فصاحت کلام سوتیوچوسکی در تحریر کتاب چشمگیر است و احاطه‌اش به‌زبان‌های آذربایجانی و روسی دست او را در استفاده از بسیاری از منابع موجود به این دو زبان باز کرده اما متأسفانه، عدم آشنایی او با زبان فارسی محبورش ساحته تا تنها به ترجمهٔ انگلیسی منابع فرعی و دست دوم بسنده کند این کاستی چشمگیرتر می شود هرگاه به یاد آوریم که بخش بزرگتری از قلمرو جغرافیایی که سوتیوچوسکی به بررسی تاریخش نشسته در ایران واقع شده و منابع و ماخذ مربوط به تاریخش به زبان فارسی است و بیشتر محفوظ در بایگانی های ایران

ادبیات مدرن فارسی

H. Kamshad
Modern Persian Prose Literature
New Edition
Iranbooks, Bethesda, Maryland, 1996

چاپ نفیس و جدید کتاب کلاسیک حسن کامشاد که ابتدا در ۱۹۶۶ درسلسله انتشارات معروف دانشگاه کیمبریج منتشر شد و نسخه های آن مدت‌ها نایاب بود، چند ماه پیش به همّت انتشارات "کتاب ایران" به علاقمندان عرضه شده است این کتاب سالهاست که در دانشگاه های معتبر بریتانیا و امریکا تدریس می‌شود

قسمت اوّل کتاب کامشاد به سابقهٔ تاریخی تحولات نثر فارسی می پردازد، نثرنویسی به سبک تازه، روزنامه نویسی عصر مشروطیت و نگارش داستان های تاریخی آن‌زمان را به تفصیل بیشتری بررسی می‌کند، سپس به سراغ داستان نویسان پیشگام و نویسندگان دورهٔ رضا شاه و نسل جوانتر می رود قسمت دوم کتاب سراسر دربارهٔ صادق هدایت و کارهای اوست و در این میان آنچه دربارهٔ **بوف کور** آمده نخستین بررسی مشروح این اثر براساس موازین نقد ادبی‌است. همچنین باید از سنجش آثار حجاری نیز نام برد که از بهترین نمونه‌های داوری بی طرفانه و آگاهانه در بارهٔ نوشته های اوست.

کتاب دکترکامشاد دربارهٔ نثر جدید فارسی، پس از سال ها، هم چنان ارزش کلاسیک خود را حفظ کرده و بویژه برای علاقمندان انگلیسی زبان از مراجع و در ردیف مآخذ اصلی است.

پویک طاعتی*

کتابشناسی زنان ایران

مجموعهٔ زیر تنها شامل کتاب هایی است که در بارهٔ زنان ایران به زبان انگلیسی از سال ۱۹۸۰ تاکنون منتشر شده. تهیهٔ فهرستی ازکتاب هایی که به فارسی یا زبان های دیگر در این باره انتشار یافته اند نیازمند پژوهش جداگانه ای است. در شرح کوتاهی که در بارهٔ هر کتاب تهیه شده، به هدف اصلی نویسنده، سرفصل ها و تم های عمدهٔ کتاب اشاره رفته است در کتاب های فهرست زیر در مجموع دو مقولهٔ عمده را می توان مشاهده کرد. مقولهٔ نخست مربوط به بحث ها و تفسیر های گوناگون در بارهٔ زنان و نهضت زنان ایران و علل و عوامل مؤثر در پیروزی ها و شکست های آن است. مقولهٔ دیگر شامل خاطرات و سرگذشت نامه های زنان ایرانی است که به سبب مقام یا نقشی که نگارندگان آن‌ها در ادوار مختلف تاریخ معاصر ایران داشته اند می تواند از منابع اساسی پژوهش در زمینه های فرهنگی، سیاسی و اداری این ادوار قرار گیرد مطالب، داده ها و تفسیرهایی که در بیشتر این آثار به چشم می خورد در تأیید نقش فعّال و پویای زنان در عرصه های گوناگون اجتماعی ایران در سدهٔ گذشته است و از همین رو می تواند عاملی در اصلاح تصویر های نادرست و برداشت های کلیشه ای شود که تا کنون در بارهٔ نقش اجتماعی و زندگی زنان ایران در جوامع غربی متداول بوده است.

---

* دانشیار جامعه شناسی در کالج مونتگمری.

Afkhami, Mahnaz and Friedl, Erika (eds.). *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran.* Syracuse, Syracuse University Press, 1994.
«در دل طوفان: زنانِ در ایران پس از انقلاب» این کتاب، در یک مقدمهٔ جامع و نه مقالهٔ تحلیلی، وضع زنان ایران دردوران پس از انقلاب را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و، به استناد داده های گوناگون، نظریات رایج در غرب دربارهٔ زن ایرانی را به چالش می طلبد به اعتقاد غالب نویسندگان مقاله های این کتاب، شرکت فعّال زنان در عرصه هایی چون آموزش، قانون گزاری، سیاست، بازار کار، ادبیات و هنرهای نمایشی، معرّف آن است که زنان ایران، علی رغم موانع و محدودیت های بسیار در جمهوری اسلامی دست از تلاش برای تأمین و تحکیم نقش اجتماعی خود برنداشته اند.

Amanat, Abbas (ed.) *Taj Al- Saltana; Crowning Anguish: Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884-1914.* Washington D.C., Mage Publishers, 1993
«تاج السلطنه' عذاب شاهانه: خاطرات یک شاهزادهٔ ایرانی از درون حرم تا دوران تجدد، ۱۸۸۴-۱۹۱۴». این کتاب، همراه با مقدمه‌ای مفصل از عبّاس امانت، ترجمه‌ای ازخاطرات دختر ناصرالدین شاه است که از دیدگاه خویش، با اعتراض به محرومیت ها و تحقیرهایی که زنان ایران در یک جامعهٔ مردسالار متحمل می‌شده اند، کوشیده است تا ازفضای تنگ حرم فراتر رود آنچه‌در این خاطرات، به سبکی خودآگاهانه، نقل شده مرزهایی را که در آن عهد بر زبان و قلم زنان حاکم بود درهم می نوردد.

Azari, Farah (ed) *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam.* London, Ithaca Press, 1983.
«زنان ایران: اختلاف با بنیادگرایان اسلامی»: در شش فصل این‌کتاب مسائلی چون «پایه های اقتصادی جنبش اسلامی،» رابطهٔ میان سکس و سرکوبی زنان،» «آراء چپ‌گرایان ایرانی در بارهٔ مسئلهٔ زن،» و «جنبش زنان ایران،» مورد بررسی قرار گرفته‌است. چگونگی اسلامی شدن انقلاب و به ویژه تفاوت میان واقعیت و ذهنیت زنان ایران در بارهٔ اسلام نیز از مسائل اساسی مورد بحث در این کتاب است. از مسائل جالب طرح شده در این مجموعه باید به قانون قصاص اسلامی و محدودیت‌های حاکم بر روابط زن و مرد اشاره کرد.

Daneshvar, Simin. *Daneshvar's Playhouse.* (translated by Maryam Mafi). Washington D. C., Mage Publishers, 1989.

«نمایش خانهٔ دانشور»: این مجموعه با داستان های کوتاهی در بارهٔ زنان ایران آغاز می شود و با داستانی در بارهٔ خود مؤلف و نامه ای به قلم او پایان می یابد. در روایتی خودآگاهانه که دانشور از روزهای آخر زندگی با همسرش، جلال آل احمد، آورده از عشق خود به او و رنج ناشی از دست دادنش سخن می گوید

Esfandiari, Haleh. *Reconstructed Lives: Women and Iran's Islamic Revolution.* Washington D.C. The Woodrow Wilson Center Press, 1997.

«زندگی های بازسازی‌شده: زنان و انقلاب اسلامی ایران». مؤلف، برپایهٔ مصاحبه هایی با برخی از زنان شاغل در ایران، به تشریح جنبه هایی از زندگی زنان در جمهوری اسلامی، تغییرات ناشی از انقلاب و واکنش های زنان به این تغییرات پرداخته است. به عنوان مثال، در فصل سوّم کتاب، اسفندیاری، با اشاره به ۳۲ مصاحبه، استدلال می کند که اعتماد به نفس زنان شاغل و موفق‌دوران پیش از انقلاب ناشی از استعداد و پشتکار آن ها است.

Farman Farmaian, Sattareh, with Dona Munker. *Daughter of Persia.* New York, Crown Publishers, 1992.

«دختر ایران» این کتاب شامل خاطرات مؤسس آموزشگاه خدمات اجتماعی ایران است و درآن نویسنده به تشریح مشکلات اجتماعی ایران و راه حلّ آن ها پرداخته در چهاربخش کتاب، «قلمرو شاهزاده»، «بیگه دنیا»، «جاسم» و «زمین لرزه»، فرمانفرمائیان بیشتر به شرح عقاید و کارهای خود می پردازد تا کاوش روحیات شخصی‌اش. با همه جذّابیت مطالب کتاب، نویسندهٔ آن همچنان برای خواننده بیگانه می ماند.

Fathi, Asghar (ed.) *Women and the Family in Iran.* Leiden, E. J. Brill, 1985.

«زن و خانواده در ایران» این مجموعه در سه بخش با عناوین: "بُعد فرهنگی" "بُعد تاریخی،" و "پژوهش اجتماعی و تک نگاری های پژوهشی" فراهم شده و به مسائل مختلفی از «زنان و ادبیات» و «آزادی‌های مذهبی» گرفته تا «جنبش زنان» و «مادران مشتغل» می‌پردازد. در بخش مربوط به تجزیه و تحلیل جنبش زنان در ایران شمّه‌ای نیزدربارهٔ مشخّصات برخی ازرهبران و شخصیت‌های جنبش آمده‌است.

Friedl, Erika. *Lives in an Iranian Village: Women of Deh Koh*. Wahshington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1989.

«زندگی در یک روستای ایرانی: زنان ده کوه»: نویسندهٔ کتاب آنچه را زنان این دهکده، با نام تخیلی، در بارهٔ خود و دیگران و دربارهٔ رویدادهای زندگی خودمی‌گویند و اصولی را که مبنای دوستی‌ها، و دشمنی‌ها و آرزوها و رفتار خود می‌دانند مورد تحلیل قرار می‌دهد. کتاب شامل دوازده داستان است از جمله «بچه دار شدن در سنین بالا» چگونه پریحان با این محظور برخورد کرد» و «تغییرات کوچکی که پس از ازدواج سیمین روی داد.» بر اساس این داستان هاست که نویسنده این زنان را موثر در شکل دادن به ارزش های روستایشان می‌داند.

Guppy, Shusha. *The Blindfold Horse: Memories of a Persian Childhood*. Boston, Beacon Press, 1988

«اسب عصاری: خاطرات کودکی در ایران» مؤلف در این اثر، بیشتر به عنوان یک ناظر، به شرح مشاهدات و خاطرات خود از جامعهٔ ایران پرداخته است و، بطور مثال، دربارهٔ روابط زنان و مردان، عقد ازدواج و مراسم عروسی سخن می گوید وی در جایی معتقد است که «مردان ایرانی احساسات عاشقانهٔ خود را پر آب و تاب و بی پروا بیان می کنند در حالی که زنان نه به سخن بلکه در قالب رفتار و حرکات خود به ابراز عشق و بیان احساس می پردازند.»

Haeri, Shahla. *Law of Desire, Temporary Marriage in Shi'i Iran*. Syracuse, Syracuse University Press, 1989.

«مشروعیت تمنا: ازدواج موقت در ایران»: مؤلف در سه بخش، تحت عناوین "قانون متون" "قانون سنتی" و "برداشت فردی از قانون"، نهاد متعه را به عنوان یک قرارداد شخصی، که واجد مشروعیت قانونی در ایران است، با ازدواج دائم مقایسه می‌کند و مورد بررسی قرار می‌دهد. این بررسی روشنگر نقش زن ایرانی در جامعه و برداشت او از خویش و از قانون و سنت است. تأکید عمدهٔ کتاب بر نقش فعال زنان در فراگرد تعریف و بازسازی ارزش ها و سنت‌هایی است که بر نوع روابط و پیوندهای میان زن و مرد تأثیری کلیدی دارد.

Hillmann, Michael C. *A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and Her Poetry*. Washington D. C., Three continents Press and Mage Publishers, 1987.

«زنی در تنهایی. فروغ فرخ زاد و شعر او»: این کتاب جامع ترین اثری است که تا کنون به زبان انگلیسی در بارهٔ یک شخصیت ادبی زن ایرانی انتشار یافته و در آن بسیاری از تصاویر و برداشت های متداول و نادرست در بارهٔ فروغ مورد تردید قرار گرفته است. مؤلف ضمن بررسی آثار این شاعر، که با عریان کردن عقاید و عواطف خویش محافل ادبی زمان را به چالش طلبید، به تجزیه و تحلیل زندگی و آراء او پرداخته است.

Milani, Farzaneh. *Veils and Words, The Emerging Voice of Iranian Women Writers*. Syracuse , Syracuse University Press, 1992.
«حجاب و سخن: صدای فزایندهٔ نویسندگان زن ایرانی». مؤلف بر پایهٔ رابطهٔ میان ادبیات و سنّت حجاب و جدایی فضاها در ایران، آثار نویسندگان زن ایرانی را در چهار بخش بر می رسد: "سنّت روگرفتن"؛ "از طاهره تا طاهره"؛ "شاعران دختران شهرزاد قصّه گو"؛ و "نداهایی که او درون حجاب بر می خیزد." هریک از این بخش ها به نحوی رابطهٔ متقابل میان حجاب، ادبیات زنانه، و نقد ادبی را بر می رسد. مؤلف پژوهش خویش دربارهٔ انواع مرئی و نامرئی حجاب و نمادها و نتایج آن را «سفری بسوی کشف و خودآگاهی» می شمرد

Millett, Kate, *Going to Iran*. New York, Coward, McCann & Geoghegan Publishers, 1982.
«سفر به ایران»: این کتاب مصوّر شرح تجربهٔ مؤلف، یکی از طرفداران مشهور حقوق زن، در ایران اوایل انقلاب و گزارش او در بارهٔ جنبش زنان کشور است. کیت میلت جزء معدود شهروندان آمریکایی است که توانستند در مراحل نخستین پس از انقلاب به ایران سفر کنند. این کتاب شرح مشاهدات یک فمینیست تندروی آمریکایی است، به ویژه در بارهٔ دگرگونی هایی که بین خروج شاه و استقرار رژیم مذهبی در کشور رخ داد.

Moghissi, Haideh. *Populism and Feminism in Iran*. New York, St. Martin's Press, 1994.
«مردم گرایی و فمینیزم در ایران»: داستان شکست جنبش هواداران چپ گرای حقوق زن به دنبال انقلاب اسلامی تم اصلی این کتاب است. نویسنده، بر پایهٔ تجارب و مشاهدات شخصی، به تشریح و تحلیل این جنبش، آرمان ها، نقاط ضعف و قوّت، و

عوامل موثر در شکست آن پرداخته است و نشان می دهد که چرا و چگونه سوسیالیست های ایرانی به یاری مبارزان حقوق زن نیامدند. کتاب شامل سه بخش است: مروری تاریخی؛ نقدی بر ایدئولوژی مسلمانان شیعه، روشنفکران غیرمذهبی و سوسیالیست ها؛ و بررسی برخورد زنان با سازمان فدائیان خلق و اتحادیهٔ ملّی زنان.

Munirih Khanum *Munirih Khanum: Memoirs and Letters* (translated by Sammireh Anwar Smith). Los Angeles, Kalimat Press, 1986.

«خاطرات و نامه های منیره خانم»: نویسنده، که شخصیتی کمابیش گمنام در تاریخ بهاییان است، در بارهٔ کودکی خود و باورهایش، به عنوان مثال، دربارهٔ آموزش دختران و خدمت زنان در راه مذهب و خدا نوشته. سبک نگارش کتاب معرّف اعتماد به نفس و اعتقاد عمیق مذهبی نویسنده است.

Najmabadi, Afsaneh (ed.) *Women's Autobiographies in Contemporary Iran.* Harvard Middle Eastern Monograph Series. Camridge, Harvard University Press, 1990.

«سرگذشت‌نامه‌های زنان ایران معاصر» فرزانه میلانی، افسانه نجم آبادی، مایکل هیلمن و ویلیام هنوی در چهار گفتار خود در این کتاب به بررسی سرگذشت نامه‌های زنان ایرانی، به خصوص فروغ فرخ زاد و تاج السلطنه، پرداخته اند میلانی در نوشتهٔ خود به نقاط مثبت و منفی خاطره نویسی اشاره می کند و می‌گوید این نوع نویسندگی در واقع، با عریان کردن "خویشتن" نویسنده، نظام ارزشی جامعه را که حکم به محصور بودن زنان می دهد به چالش می خواند.

Nashat, Guity (ed.) *Women and Revolution in Iran.* Boulder, Westview Press, 1983.

«زنان و انقلاب در ایران»: مجموعه ای از مقالات در بارهٔ نقش و موقع زنان ایران در اوان انقلاب ۱۳۵۷ و پس ازآن. کتاب به سه بخش "مرور تاریخی"، "زنان و انقلاب" و "زنان در دوران پس از انقلاب" تقسیم شده و شامل پانزده نوشته است نوشته ها بیشتر تاکید بر پشتیبانی زنان ایران از انقلاب است، گرچه رهبران اسلام گرا از آغاز بر محدودیت های نقش زنان در زندگی اجتماعی تاکید کرده بودند.

Pahlavi, Ashraf. *Faces in a Mirror*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980.
«چهره هایی در آئینه»: این کتاب شرح خاطرات مؤلف از دوران کودکی و زندگی خانوادگی و نیز نظرات او در بارهٔ برخی از مهمترین رویدادهای سیاسی ایران از شهریور ۱۳۲۰ و تبعید رضاشاه تا انقلاب اسلامی است. مؤلف ضمن شرح چگونگی شرکت خود در عرصهٔ سیاست، به ویژه در دههٔ نخست سلطنت محمدرضاشاه، برداشت و نظرات خویش را در بارهٔ برخی از شخصیت های عمدهٔ سیاسی ایرانی و خارجی مطرح کرده است

Paidar, Parvin. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
«زنان و فراگرد سیاسی درایران قرن بیستم»: پیدایش گفتمان، نهادها و فراگردهای سیاسی در ایران کانون تمرکز این بررسی است مؤلف در سه بخش کتاب خود به تشریح گفتمان های مربوط به تجدد، انقلاب و اسلام گرائی می‌پردازد و معتقد است که عامل جنسیت نقشی کلیدی در عرصهٔ سیاسی ایران ایفا کرده در حالی که جامعهٔ ایرانی در بارهٔ نقش و حقوق زن دارای برداشت ها و آراء متضاد است

Paknazar Sullivan, Soraya (tr.) *Stories by Iranian Women since the Revolution*. Austin, Center for Middle Eastern Studies, University of Texas Press, 1991.
«داستان های زنان ایران پس از انقلاب»: این داستان ها که به قلم زنانی با سنین گوناگون وتعلقات آرمانی و مواضع اجتماعی و اقتصادی مختلف نوشته شده بیان‌گر آرمان ها، احساسات و تجارب آن ها در قالب روایت است. داستان ها یا بلافاصله پیش از انقلاب نوشته شده اند یا به فاصلهٔ کوتاهی پس از آن

Sanasarian, Eliz. *The Women's Rights Movement in Iran: Muting, Appeasement, And Repression from 1900 to Khomeini*. New York, Praeger Publishers, 1982.
«جنبش حقوق زنان در ایران: سکوت، دلجویی و سرکوبی از ۱۹۰۰ تا خمینی» استدلال اصلی کتاب، برخلاف برداشت متداول، این‌است که زنان ایران از سال‌های آغازین قرن بیستم برای احقاق حقوق خود در تلاش بوده اند مسائل زیر از جمله مسائل مورد بررسی در هشت فصل این کتاب است: «اوج گیری جنبش حقوق زنان، ۱۲۹۸-۱۳۱۱»، «زوال جنبش حقوق زنان، ۱۳۱۱-۱۳۳۱» «جنبش زنان و

جبهۀ مخالف شاه» «نهضت مذهبی و تأسیس حکومت دینی.» فصل اخیر ضمن ارائۀ اسناد و مدارک گوناگون در بارۀ مبارزات زنان به تجزیه و تحلیل قانون اساسی جمهوری اسلامی و شرح اقدامات سرکوب گرانۀ رژیم پرداخته است.

Tabari, Azar & Yeganeh, Nahid (eds.) *In the Shadow of Islam; The Women's Movement in Iran.* London, Zed Press, 1982.

«در سایۀ اسلام؛ جنبش زنان ایران»: رویدادها و نظریاتی که امیدهای نخستین زنان در آستانۀ انقلاب را به یأس و سرخوردگی تبدیل کرد در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. در سه بخش عمدۀ کتاب، اسلام و مبارزۀ زنان در ایران؛ اسناد دربارۀ زنان؛ و سازمان‌های زنان در ایران، عوامل مؤثر در این دگرگونی مورد بررسی قرار گرفته اند. نقل قول هایی از آیت الله خمینی، آیت الله طالقانی، ابوالحسن بنی صدر و برخی از نوشته های منتسب به سازمان مجاهدین خلق، سازمان فدائیان خلق، حزب کارگران سوسیالیست ایران و سازمان زنان جبهۀ ملّی از جمله اسناد آمده در کتاب است.

یاد رفتگان

تقی مدرّسی

شخصیت اتریشی آخرین رُمان تقی مدرسی، *عذرای خلوت نشین*، می گوید «شما شرقی‌ها فقط ادای احساسات را درمی‌آورید. چرا احساسات واقعی‌تان نمی‌دین؟»

این سؤال بی جواب باقی می ماند، امّا برای من مسائلی را برمی انگیزد که در بطن تمکّر تقی مدرسی قرار گرفته است. آنچه ما خوانندگان ایرانی مدرسی را در این اثر به تمکّر وا می دارد وجود دیوارهای حقیقی و تخیلی است که میان ما و دیگران، و نیز میان ما و عواطفمان برپا گردیده است. آیا این در طبیعت زبان و فرهنگ ماست که قواعد شناخته شده و مرسوم را در پنهان ساختن احساسات و عواطفمان همواره تکرار کنیم؟

اگر من پیش از مرگ تقی مدرسی و درحین خواندن آثار او با این مسائل رو به رو بودم، مرگ او مرا وادار ساخت تا از قید عبارات تکراری کهنه شده رها شوم و به‌سرزمینی گام بگذارم که فراسوی حدّ و مرز زبان واقع است بدین گونه مدرسی و آثارش شناخت مرا از خویش متحول ساخت و این اکتشاف که تنها اندکی پیش از مرگ او صورت گرفت به تحریر مقاله ای منجر گشت که متون فارسی و انگلیسی آن به ترتیب در نشریه های پر و چنته منتشر شده است و نیازی به تکرار آن نیست. امّامسئله دیگری که برای من مجدداً مطرح شده هدف سؤالی است که مدرسی از قول یکی از شخصیت‌های داستانی‌اش بیان می‌کند

روش مدرسی درساختن شخصیت های داستانی اش از اعتقاد او به اهمیتِ عواطف انسانی سرچشمه می گیرد. مدرسی به جای تشریح شخصیت هایش دنیای درونی آنان را از طریق ارتباط با محیط اطرافشان نشان می دهد. این ارتباط با محیط می تواند حتی با نگریستنی دوباره به اشیاء آشنا صورت گیرد.

برای مثال، در *مدوای خلوت نشین*، شخصیت اصلی داستان، نوری، خود را به ناگاه از دنیای کودکی اش منفصل می یابد. پدر نوری در حادثه رانندگی کُشته شده و مادرش او را ترک کرده و، به آمریکا رفته است. نوری و خواهرش به خانهٔ پدربزرگشان، سناتور ضرغام و همسر اتریشی اش، مادام، نقل مکان کرده‌اند. آثار مقاومت اولیهٔ نوری درمقابل این نقل مکان ناخواسته از حرکات ناآرام و پریشانش آشکار می گردد. در خانه راه می رود، اتاق انباری مملو از اشیاء کهنه را می بیند و رفتاری متخاصم با مادام در پیش می‌گیرد. امّا آرام آرام وبا تأنّی سرنوشت خود را می پذیرد، به بازدیدن اشیاء کهنه و زینتی که دیوارهای خانهٔ پدربزرگش را آراسته اند می پردازد و این بار نگاهی حاکی از تعلق دارد ازاین احساس تعلّق احساس باریافته به‌مادربزرگ در او زنده می‌شود و به ناگاه مادربزرگ را در آغوش می گیرد، بی آنکه بداند انگیزه‌اش چیست وقتی مادام از نوری تشکر می کند، او به درستی نمی داند چرا از او تشکر شده است این لحظه، لحظهٔ آغاز پیوندی است میان نوری و مادام که فارسی کتابی مادام و اشتباهات لفظی او را همراه با فاصلهٔ فرهنگی‌اش با نوری ـکه تا به آن هنگام مانعی نادیدنی برای ارتباط فی مابین بوده استـ پشت سر می گذارد

آنچه این تکامل را مشخص می سازد اعتقاد عمیق مدرسی است به این نکته که تنها آنگاه می توان جهان را دریافت که از بند زبان و حالات وابسته به آن که ما را مجبور به پنهان ساختن عواطفمان می سازد، رها شویم باید اعتراف کنم که آنچه در این جا آورده ام تنها دریافت کاملاً شخصی من از آثار تقی مدرسی است. امّا این برداشت مرا قادر به دریافتن راه زندگی درونی ساخته است که مدرسی بر ما گشوده، همان راهی که وی برای نثر معاصر فارسی نیز هموارکرده است این بر عهدهٔ نویسندگان تاریخ ادبیات است که در آینده مکان شایسته مدرسی در داستان نویسی نوین فارسی را ارزیابی کنند برای من پیام مدرسی سفری است به جهان توأمان تلاطم و آرامش روانی آدمی.

زمانی که خانم ان تایلر، همسر تقی مدرسی، از من خواست تا برداشتی از *مدوای خلوت نشین* را به زبان انگلیسی برای او فراهم آورم نمی دانستم چگونه تک تک جملات مدرسی دراین اثر آنچه را در طول حیاتش از او آموخته بودم جلوه‌ای دوباره می بخشد. کار این بازگردانی برای من یادآوری دائمی است از میراث مدرسی.

نسرین رحیمیه

ساتِم الغ زاده (۱۹۹۷-۱۹۱۱)

ساتِم الُغ زاده داستانپرداز شهیر تاجیک، در روز ۱۱ ژوئن سال جاری در شهر مسکو درگذشت. اُلُغ زاده از نویسندگانی بود که در فضای انقلاب اکتبر به بلوغ سنی رسیده، و کار نویسندگی را دردههٔ ۱۹۳۰، یعنی سال‌های اقتدار نظام استالینی آغاز کرده بود. وی در ده سال پایان عمر خویش که مقارن با دوران بازسازی و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی بود به دلیل ابتلا به بیماری لقوه یکسره از فعالیت ادبی بازمانده بود. بدین سان، آثار وی را، بیش از آثار دیگر نویسندگان تاجیکستان شوروی، می‌توان نمودار نشیب و فرازهای دوران تشکیل و تکوین جامعهٔ شورائی دراین سرزمین شمرد.

از ساتِم اُلُغ زاده درسال‌های پیش از جنگ جهانی دوّم دو نمایشنامه منتشرگردید یکی به نام "شادان" در وصف زندگی پنبه کاران آسیای میانه درسال های شورایی شدن کشاورزی درآن منطقه، و دیگری به نام "کُلتَک داران سرخ" که حکایت آخرین نبردهای سربازان سرخ را با باسمه چیان به رهبری ابراهیم بیک بار می گوید. درسال های "جنگ کبیر میهنی" نیز، الغ زاده نمایشنامهٔ "درآتش" را منتشر کرد که مضمون آن، همچون صدها اثر ادبی دیگر آن سال ها، به اتّحاد و اتّفاق خلق های جماهیر گوناگون در نبرد با فاشیسم مربوط می گردد. درسال های پس از پایان جنگ، اُلُغ زاده با نوشتن دو رُمان «یاران با همّت» (۱۹۴۷) و «نوآباد» (۱۹۵۳) شهرت خود را در رُمان نویسی نیز تثبیت کرد. موضوع رُمان نخست وفاداری زنان شوروی در دوران دوری از همسرانشان که درجنگ شرکت کرده بودند است، و موضوع رُمان دوم رشد و توسعهٔ کشاورزی و آبیاری، و ستیز میان آنچه اُلُغ زاده آن را "نظم نو" در برابر "نظم کهن" می‌خواند.

درسال ۱۹۵۴ از ساتِم اُلُغ زاده رمان «صبح جوانی ما» نشریافت، که یکی از بارزترین آثار ادبیات تاجیکستان شوروی است. بزرگ‌ترین شهر تاییدی که

حکومت اتحاد جماهیر شوروی براین اثر زد، نشر آن به خط فارسی بود که درسال ۱۹۵۷ انجام گرفت. رمان «صبح جوانی ما» نیز مانند سایر آثار این نویسنده یکسره در خط تجویز شدهٔ حزبی است، ولی آنچه به این اثر ارزش ادبی می‌بخشد همانا زبان پخته و سبک جا افتاده روایتگری آن است، که آشکارا زیر تأثیر مستقیم *یادداشت ها* اثر بزرگ صدرالدین عینی قرار دارد، که دوسالی بیشتر انتشار یافته بود. بدین سان، صابر، قهرمان جوان داستان، همچون خود نویسنده نابسامانی های جنگ جهانی اول را تاب می‌آورد، در رویدادهای سترگ سال های انقلاب شکوفا می شود، و در فرایند بازسازی جامعهٔ آرمانی معنای زندگی خویش را در می یابد. در همان حال وی تاجیک مردی با هویّت قومی بارز باقی می ماند.

اُلغ زاده در دو دههٔ واپسین حیات به نوشتن آثار تاریخی روی آورد، و از میان آثاری که دراین روال آفرید، دو فیلم نامهٔ *رودکی* و *ابن سینا*، و رمان *فردوسی* شهرت ویژه ای یافته است. اثر اخیر یعنی *فردوسی* نیز درسال ۱۹۹۰ در دوشنبه به خط فارسی انتشار یافته است. اُلغ زاده در سال های پایان عمر خویش سخت بیمار بود و جز چند مصاحبه و نوشتهٔ پراکنده اثری از او به جای نمانده است. وی دراین سال ها در مسکو می زیست و در همانجا نیز چشم از جهان فرو بست.

احمد کریمی حکاک

CALENDAR CONVERSION TABLES

Hijri Shamsi (Solar)-Hijri Qamari (Lunar)-A.D. Gregorian
Shamsi 1250-1400/Qamari 1288-1443/A.D. 1871-2020

With a Supplement
Hijri Qamari (Lunar)-Gregorian
Hijra 1-1288/A.D 622-1871

BY

Ibrahim V. Pourhadi

New Edition

Foundation for Iranian Studies
1993

Women's Satisfaction with Social Conditions

Mahnaz Kousha & Navid Mohseni

This study examines the degree of satisfaction with social conditions among Iranian women based on a sample collected from 335 women during 1992 and 1994. The paper focuses on variables that might be related to satisfaction with social conditions. A short survey was designed to measure the degree of women's satisfaction. It was hypothesized that: a) women who had come of age before the revolution would be less satisfied with their social conditions than younger women who grew up under the Islamic republic; 2) educated women, coming from better economic backgrounds and hence more exposed to western culture, would express lower satisfaction than less educated women and those coming from lower class backgrounds.

The results show that satisfaction with physical and emotional conditions is closely related to satisfaction with social conditions. Furthermore, women's high or low levels of education did not appear to be a determining factor affecting their life satisfaction. However, women with a Master's degree or higher showed a higher degree of satisfaction. Regarding the impact of income on satisfaction, the middle income categories show more dissatisfaction, or the least satisfaction among all the income categories. Since not all the respondents had reported their income, type of housing was also used as another way of measuring women's socioeconomic statues.

Whether women work or are homemakers is statistically insignificant in terms of their satisfaction with the social conditions. However, the homemakers are approximately 4 to 5 percent less satisfied with the social conditions. Looking at the type of occupation, the most dissatisfied groups are secretaries, and those who do personal work. Personal work includes tailors and beauticians who work at their own homes. Of all women, excluding students and civil servants, teachers indicate the lowest degree of dissatisfaction. While no significant relationship between marital status and satisfaction emerged, interesting patterns surfaced. Married women reported the highest degree of satisfaction with social conditions. Among those who reported "no satisfaction at all", single women occupied the first place.

As a whole, the findings in this study demonstrate that neither socioeconomic status--as measured by education, housing, and income--employment status, or socio-demographic factors seem to affect the degree of satisfaction expressed by women in Iran.

Legal Safeguards for Iranian Women

Mehrangiz Kar

Assuming that the essential function of a legal system is to safeguard the security of all members of the community, regardless of one's sex, color, or creed, the current legal system in Iran must be considered dysfunctional. For, it is a gender-based legal system where the inequality of men and women has been officially sanctioned. In such a system the personal safety and civil security of women are left unprotected, particularly in sensitive and fundamental areas. Legal discrimination against women, which is clearly a source of insecurity, is incorporated, *inter alia*, in laws and regulations covering marriage, citizenship, custody of children, and criminal liability of juveniles. Furthermore, some of these laws tend to negate the presumption of innocence whenever women are involved.

To make matters worse, women's efforts to correct the system and change the status que in the legal system are met, not surprisingly, by official opprobrium. More often than not, those who are actively involved in such efforts run the risk of being branded as favoring decadent western values and are at times subject to indictment and prosecution. It is, therefore, imperative to overhaul the current laws that clearly lag behind decades old advancements made by Iranian women in social arena. Indeed, there is an urgent need for the creation of a cultural milieu conducive to the free exchange of ideas about the legal system as it affects the lives of women in Iran. Not only women but all members of Iranian society should be involved in this exchange and be allowed to freely discuss the rights and freedoms of Iranian women in legal, religious and rational terms and particularly in the context of universally-accepted norms.

The rights of Iranian women are currently being debated within the decision-making circles of the regime of the Islamic Republic. Two opposing factions in these circles have continued to challenge each other on this issue. One of these factions adheres to the traditional interpretation of religious dogmas and the other is willing to review and adjust those dogmas in the context of the present day needs of the Iranian women. The future of women's rights in Iran and the access of Iranian women to equal protection under the law clearly depend on the outcome of the ongoig conflict between these two factions.

Evolutionary Politics and Revolutionary Change: 1965-1978
Activities and Achievements of the Women's Organization of Iran

Mahnaz Afkhami

This article is about Iranian women's movement for their rights during the two decades before the Islamic revolution. It describes the structure and operations of the Women's Organization of Iran (WOI) as the main body leading the women's rights effort during this period. It focuses on the possibilities and limitations women encountered as they strove for their rights in Iran, where society was conservative and patriarchal, state modernist and authoritarian.

Historically, the author argues, women's rights have been breached throughout the world across all cultures, ideologies, and religions. In Iran, WOI tried to define the ideological contours of the women's movement by initiating extensive dialogue and debate with women across the nation. Given the state's power and its defining role in contemporary societies of the third world, women need to enlist a modernizing state's support whenever state's engagement helps their cause. As part of its mobilizing effort, WOI helped educate effective members of the state with regards to women's issues. On the other hand, given Iranian women's religious proclivities, it was careful to communicate with them within the bounds of national culture and local idiom. In many cases, to extend its dialogue with the grassroots, it sought and received support from the more enlightened clerics.

WOI's most important legal achievements were the Family Protection Laws of 1967 and 1975 which substantially increased women's personal status rights. Its most important structural accomplishment was the launching of the National Plan of Action, in which a vast number of grassroots women participated, and which led to the establishment of structures and procedures within 12 ministries to monitor the gender impact of all governmental projects and programs. All of this, the author maintains, became possible because the women's movement in Iran was, and is, heir to nearly a century of struggle for rights waged by countless women from a wide variety of backgrounds.

fiction which helps us in reality. Shahrzad's stories create not only an illusion of reality, but some hidden truth, hidden insight. These insights help readers sort out their puzzles and predicaments in real life. This illusory reality in works of fiction does not offer a direct solution for one's riddles, but the insights it provides changes attitudes, it lets one look at life in new and subversive ways. Eventually, it becomes impossible to act as one did before in the face of all the new vistas, the new possibilities to think and feel and act. Through them one becomes unstuck; kindled by new insights, imagination sets one free.

Shifting Gender Roles in Twentieth Century Iran

Janet Afary

By the turn of the century three distinct political discourses on gender relations had become prominent in Iran: 1) A radical modernist discourse that called for the social, political, and cultural modernization of Iran and that considered certain changes in gender roles to be desirable factors of modernization and westernization; 2) an antimodernist religious discourse that saw the emerging modernity and political democracy as threats to its very existence and that especially resented any changes in gender roles; and 3) a technocratic modernist discourse that accepted the new technological aspects of modernity in the areas of health, hygiene, and educational reform and that encouraged the construction of more modern women's bodies without wanting to alter traditional gender roles in any substantial way

As women gained new rights in the first half of the twentieth century through education, employment, and unveiling differences between "radical modernist" and "technocratic modernist" were gradually minimized. Such a convergence could take place because, in fact, neither group was concerned with women's individual rights, including sexual emancipation; nor could they come to terms with the extensive shift in gender relations that a feminist agenda implied. In the second half of the twentieth century, radical intellectuals who had been committed to modernist ideologies, including greater social, economic, and political rights for women, became disillusioned with western democracy and feminism. At the same time the "antimodernist" religious discourse came to embrace technological and industrial modernization as well as a leftist anti-imperialist rhetoric. Ultimately, the convergence of these multiple discourses on the problematic of modernity in a nationalist coalition made the 1979 revolution possible--with hostility toward feminism forming one of the main pillars of the new alliance.

Imagination as Subversion: Narrative and Civic Awareness

Azar Nafisi

The focus of this article is on the power of narrative to shape reality and the relation between individual and social responsibility and imagination. The frame story of "The One Thousand and One Nights" is examined within the context of the life of modern Iranian women in the post-Islamic revolutionary Iran. It responds to a set of questions: How could great works of imagination help us in our present trapped and helpless situation as women? How is one to be a woman in a country where individual rights and private spaces are trivialized compared to the "larger" political issues? Obviously, fiction does not provide a blueprint for an easy solution, but just as obviously these works help us reassess and, in a sense, recreate our lives in the face of a seemingly unchanging and oppressive reality.

The plot of the story is quite simple: Two brothers each ruling over a kingdom are betrayed by their queens, which betrayal leads one of the brothers to abdicate and withdraw from the world. The other weds a virgin every night and kills her in the morning. This state of affairs continue until the country runs out of virgins and Shahrzad, the Vizier's wise and imaginative daughter, volunteers to wed the king. She prolongs her life, the story goes, by telling the king a story each night for one thousand and one nights until the king gets over his lethal obsession and they live happily ever after.

Their story suggests that in relation to absolute power one has no choice but to obey completely and surrender one's identity or to cheat and lie. It seems that the two queens must be punished because their disloyalty challenges and threatens the brothers' potency as men and their absolute power as kings. But the subsequent deflowering of the virgins does not restore to the king what one woman took away from him. Neither he nor they learn anything from their tragic fate. One can not change a stagnated situation unless one can appraise it from a distance, can see it differently from the one who has created it, can see it reflectively and imaginatively to reveal possibilities hidden in the stalled reality. As victims these women do not take the responsibility of trying to change the situation; they simply cheat or succumb.

Only Shahrzad has the ability to see herself through seeing others in her position. This distinguishes her not only from the king but from all other characters in the story. Shahrzad fashions her reality not through physical force as does the king but through imagination and reflection. It is this attitude in

Faith and Freedom

Women's Human Rights in the Muslim World

Edited by
Mahnaz Afkhami

I.B.TAURIS PUBLISHERS
LONDON • NEW YORK

1995

Contents

Iran Nameh

Vol. XV, No. 3
Summer 1997

Special Issue on Iranian Women

Gust Editor: Shahla Haeri

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal

All contributions and correspondence should be addressed to
Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

Telephone: (301)657-1990

Annual subscription rates (4 issues) are: $40 for individuals, $25 for students and $70 for institutions

The price includes postage in the U S. For foreign mailing add $6.80 for surface mail. For airmail add $12.00 for Canada, $22.00 for Europe, and $29 50 for Asia and Africa.

single issue: $12

A Persian Journal of Iranian Studies

Special Issue on Iranian Women

Guest Editor: *Shahla Haeri*

Vol. XV, No. 3, Summer 1997

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

یادوارهٔ غلامحسین صدیقی

با همکاری

احمد اشرف

سال پانزدهم، شمارهٔ ۴، [illegible] ۱۳۷۶

مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش دربارهٔ میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران
این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحدهٔ آمریکاست

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷ (۳۰۱)

فکس: ۱۹۸۴-۶۵۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک

در ایالات متحدهٔ امریکا، با احتساب هزینهٔ پست:
سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار
برای سایر کشورها هزینهٔ پست به‌شرح زیر افزوده می شود.
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آمریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

فهرست

سال پانزدهم، پائیز ۱۳۷۶

یاد وارهٔ

غلامحسین صدیقی

پیشگفتار:

مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی

سال پانزدهم، شمارهٔ ٤ پائیز ١٣٧٦ (١٩٩٧)

پیشگفتار

احمد اشرف*

غلامحسین صدیقی

بنیان گذار بنیاد گذار جامعه شناسی در ایران

دکتر غلامحسین صدیقی در آستانهٔ انقلاب مشروطیت، درهفتم شوال سال ١٣٢٣ هجری قمری (۴ دسامبر ١٩٠۵ میلادی) در بازارچهٔ سرچشمهٔ تهران به دنیا آمد. پدرش، اعتضاد دفتر یاسلی نوری، شغل دیوانی داشت. صدیقی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در مدارس جدید آن زمان، اقدسیه، آلیانس فرانسه و دارالفنون، انجام داد و در شهریور ماه ١٣٠٨ درجمع محصلین دورهٔ دوم، که وزارت معارف برای اکمال تحصیل به اروپا فرستاد، به فرانسه رفت و دوره های دانشسرای مقدماتی و دانشسرایعالی و نیز دورهٔ لیسانس و دکتری را در دانشگاه پاریس به پایان برد و در اسفند ١٣١۶ از رسالهٔ دکترای خویش دفاع کرد و

*استاد جامعه شناسی در دانشگاه پنسیلوانیا و از ویراستاران *دانشنامهٔ ایرانیکا*. از آخرین آثار احمد اشرف، «نظام صنفی، جامعهٔ مدنی و دموکراسی» در *فصلنامهٔ گفتگو*، بهار ١٣٧۶، منتشر شده و نیز:
"Education, General Survey [of Modern Education in Persia] in *Encyclopaedia Iranica*, VIII/2, 1997

بی درنگ به ایران بازگشت. در اوایل سال ۱۳۱۷ به دانشیاری دانشگاه تهران برگزیده شد و در سال ۱۳۲۲ به مقام استادی رسید و نمایندهٔ دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرایعالی در شورای دانشگاه تهران شد. دوسالی نیز (از بهمن ۱۳۲۳ تا آبان ۱۳۲۵) به خواهش دکتر علی اکبر سیاسی مدیر کل دبیرخانهٔ دانشگاه بود.[۱] صدیقی که از سیاست کناره می‌جست و در هیچ فعالیت سیاسی شرکت نمی کرد از راه وزارت به سیاست کشانده شد و در ۳۰ آذر ۱۳۳۰ دعوت دکتر مصدق را برای تصدی وزارت پست و تلگراف و تلفن پذیرفت و اندکی بعد به نیابت نخست وزیر ارتقاء مقام یافت و در ۴ مرداد ماه ۱۳۳۱ به وزارت کشور منصوب شد.[۲] دکتر صدیقی پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دستگیر و زندانی شد و در دادگاه نظامی با شجاعت و صراحت از مصدق و سیاست های او دفاع کرد.[۳] وی درسال ۱۳۳۷، با همکاری دکتر احسان نراقی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی و سپس گروه آموزشی علوم اجتماعی را در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بنیان گذاشت.[۴] در سال های ۱۳۳۹-۱۳۴۲ از رهبران طراز اول جبههٔ ملی دوّم بود.[۵] در سال ۱۳۵۲ به مقام استادی ممتاز دانشگاه تهران رسید و بازنشسته شد. در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ نامزد نخست وزیری و آمادهٔ تشکیل کابینه بود امّا چون، از جمله، با خروج شاه از ایران مخالف بود چنین مسئولیتی را نپذیرفت و کناره گرفت.[۶] دکتر صدیقی در نهم اردیبهشت ماه ۱۳۷۰ در تهران درگذشت.

دکتر صدیقی هم مرد سیاست بود و هم مرد علم، اما شهرت و محبوبیت او بیشتر از بابت مشارکتش در سیاست بود تا مقام علمی اش. عضویت در کابینهٔ مصدق، دفاع صادقانه در دادگاه نظامی و رهبری در جبههٔ ملّی و سر انجام نامزدی نخست وزیری در بحران انقلاب محبت او را در قلب بسیاری از مردمان نشانده بود در حالی که مقام علمی او تنها پشتیبان موقع سیاسی او بود. دکتر صدیقی همیشه به تواضع می گفت «علم نگذاشت من به سیاست بپردازم و سیاست نگذاشت به علم برسم.» اما آنچه او را از هر دو کار باز می داشت پایبندی ژرف و پُر وسواسش به وجدان علمی و وجدان سیاسی بود. صدیقی در خطابه ای که به هنگام پذیرفتن عنوان استادی ممتاز ایراد کرد گفت: «علم و اخلاق دو خمیرمایهٔ قدرت و سرافرازی اند و آنکه این دو را دارد به حقیقت همه چیز دارد.»[۷] وی آنگاه چند بیت از شعری را که برای نیکو، دختر دلبندش، سروده بود شاهد آورد:[۸]

درخور تعظیم دان دانش و اخلاق نکو　　قدرت آن دارد که دارد این دو را باخویشتن
ارج فکر خویش اگرخواهی نمودن آشکار　　ارج همی‌نه این دوگوهر را چه‌درسرّ چه علن

دکتر صدیقی اخلاق مبتنی بر عقل و علم را الگوی شایستهٔ عمل فرزانگان و خردمندان می دانست و برآن بود که انحراف ازموازین اخلاقی بسی دشوار تر از انحراف از احکام دین است. چرا که کلاهِ شرعی برای فرار از احکام دین فراوان است، حال آنکه برای مرد پایبند به خرد و اخلاق انحراف از اصول اخلاقی به کاری است خُرد. صدیقی شیوهٔ انصاف را، که در جامعهٔ ما حکم کیمیا دارد، می ستود و آن را بر انجام مراسم و مناسک دین رجحان می داد، چنان که در همان خطابهٔ استادی ممتاز شاهد می آورد که:

گر ز تو انصـاف آید در وجود　　به که عمری در رکوع و درسجود[۹]

گفتیم که صدیقی علم وعمل را لازم و ملزوم یکدیگر می دانست و علم جدید را راهگشای نیکبختی انسان می پنداشت. بنا براین، به عنوان یک عالم اجتماع خودرا ملزم و موظّف می دانست تا درصورت لزوم وارد عمل شود و به جامعه خدمت کند. اما درست به همین سبب که صدیقی صِدّیق بود، خصوصیات سیاست پیشه‌گان و سیاست‌مداران حرفه ای را نداشت؛ مردی بود وظیفه شناس، نیک پندار، نیک گفتار و نیک رفتار که بیشتر به کار علمی و سازنده میل می‌کرد و های و هوی میدان سیاست را خوش نمی داشت. اما آنگاه که پایش بدان میدان کشانده شد تا پایان راه را با سرمایهٔ صداقت پیمود. آنچه در صدیقی مرد علم را به مرد سیاست پَیوند می داد همان گرایش ژرف او به تساهل دینی و فرهنگی و آزادی سیاسی و اجتماعی بود. همین انگیره بود که صدیقی را از آغاز علاقمند به جامعه شناسی نهضت های اجتماعی کرد و سبب انتخاب موضوع رساله اش شد. و آنگاه که از آن فارغ گردید تحقیق و تتّبع در نهضت مشروطیت و احزاب سیاسی ایران را وجههٔ همت خود ساخت. همین انگیره های اجتماعی در تحقیقات علمی بود که صدیقی را در دوران نهضت ملی شدن نفت به وادی سیاست کشاند.

دکتر صدیقی از میان فلاسفهٔ یونان به اخلاق سقراط و روش علمی ارسطو سخت دلبستگی می‌داشت. چه، سقراط نخستین کس بود که مفهوم کردار نیک، فضیلت، تقوی، حق و انصاف را تحلیل فلسفی کرد و موازینی برای اطلاقِ این

مفاهیم در فلسفه و اخلاق مدوّن ساخت، و ارسطو نیز نخستین کسی بود که مفاهیم اخلاقی را در قلمرو علوم زیست شناسی و روان شناسی و علم سیاست مورد تحلیل قرار داد. *از طالس تا سقراط* و *از سقراط تا ارسطو*، عناوین دوکتابی است که دکتر صدیقی در تاریخ فلسفهٔ یونان تألیف کرده. ازمیان متفکّران ایرانی، وی بیرونی و ابن سینا را که مبشّران تحلیل علمی بودند، می‌ستود و دوکتاب در شرح حال و آراء و آثار آنان تألیف کرد و در تدارک برگزاری هزارهٔ ابن سینا در سال ۱۳۳۰ فعّالانه شرکت جست.

با این زمینهٔ فکری، صدیقی به مکتب تحصّلی در فلسفهٔ علم و جامعه‌شناسی تعلّق خاطر داشت. از این رو از میان انواع دوگانهٔ معرفت الادراک آدمی، یعنی علم حصولی و آفاقی و علم حضوری وانفُسی، سخت پایبند علم حصولی بود. یعنی برای علمی قائل به اعتبار بود که قابل حصول و وصول به واسطهٔ حوّاس پنجگانهٔ انسان باشد. علمی که خواه در جامعه شناسی یا انسان شناسی و یا روان شناسی و خواه در علوم طبیعی یکسان عمل کند و از یک روش واحد پیروی نماید. دلمشغولی به علم حصولی سبب بی اعتنائی دکتر صدیقی به علم حضوری بود؛ علمی که با کشف و شهود و سیر و سلوک و همدلی و رازگشایی حاصل می‌شود. در واقع، علم حضوری وأنفُسی را، اگر نه بیهوده، یا ناشدنی می‌پنداشت و یا خارج از قلمرو تحقیق علمی.

دکتر صدیقی هم به علم قدیم و هم به علم جدید عالم بود. بر ادب فارسی و عربی احاطه داشت. متون تاریخی و اجتماعی را خوب می شناخت و در فقه و اصول و علم معقول تا حد اجتهاد درس خوانده بود. هم او بود که جامعه‌شناسی در ایران را بنیان نهاد و واژهٔ جامعه شناسی را برای این رشته برگزید. تدریس جامعه شناسی‌را با یک‌درس در سال ۱۳۱۹ در دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرایعالی آغاز کرد و آنرا در اوایل دههٔ ۱۳۵۰ به درخت تنومند دانشکدهٔ علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران، باگروههای آموزشی و بخش های پژوهشی متعدّد، گسترش داد. صدیقی جامعه شناسی نظری را که با تاریخ فلسفه پیوند دارد، خوب می‌دانست. تاریخ فلسفه هم درس می گفت و چنان که اشاره کردیم دو کتاب در بارهٔ تاریخ فلسفهٔ یونان تألیف کرد.

* * *

امّا کار اصلی و گرانقدر دکتر صدیقی، که سال‌های بسیار از عمر خود را به آن مشغول کرده بود، تحقیق و تتبّع در تاریــخ اجتماعــی ایران بود. وی

این کار سترگ را با تدوین رسالهٔ دکترای خویش در دانشگاه پاریس با عنوان: "Les Movements Religieux Iraniens au IIe et au IIIe siecle de l'hegire" (جنبش‌های دینی در قرن های دوّم و سوّم هجری) آغاز کرد. این رساله، که در سال ۱۹۳۸ به چاپ رسید، از آثار ماندنی و گرانقدر در تاریخ اجتماعی ایران است که با اقبال دانشمندان تاریخ اجتماعی ایران روبرو شد و همچنان از منابع و مراجع ارزنده در زمینهٔ اوضاع اجتماعی و جنبش های دینی ایرانیان در نخستین سده های اسلامی است

صدیقی پس از این کار به تحقیق و تتبع در تاریخ اجتماعی ایران ادامه داد و به خصوص در باب تاریخ مشروطیت و تاریخ احزاب سیاسی ایران به بررسی و تحقیق دامنه داری دست یازید و هزاران برگهٔ یادداشت از روزنامه ها و رساله های خطّی و اعلامیه های چاپ شده و چاپ نشده و کتاب های گوناگون گرد آورد و آنها را برحسب موضوع منظم گردانید و بر برخی از آنها یادداشت هائی پُرمعنی از استنباط های خویش افزود اما به سبب آنکه مردی کمال طلب بود و وسواس علمی بسیار داشت آنها را مدوّن نکرد و به چاپ نسپرد وسواس او تا بدان پایه بود که حتی برگردان فارسی رسالهٔ ارزشمند خویش را، که به زبانی استوار و منسجم فراهم کرده بود، در دوران حیات منتشر نکرد پس از درگذشتش بود که کتاب به همّت دوست فرزانه اش دکتر یحیی مهدوی به چاپ رسید. به گمان من، اگر تعهّد اخلاقی به دولت، که هزینهٔ هشت سال تحصیل او را در فرنگ متحمّل شده بود، و نیز فشار سرپرستی دانشجویان و استادانش نبود به اقرب احتمال از تدوین رسالهٔ دکتری نیز سرباز می زد و این اثر گرانقدر را در میان انبوه برگه ها و یادداشت های تحقیقی اش از نظر ها پنهان می کرد.

آثاری که صدیقی در دوران زندگی به فارسی تدوین یا منتشر کرده بود، همچون ترجمهٔ *رسالهٔ سرگذشت ابن سینا*، *معراجنامهٔ ابن سینا*، *رسالهٔ تشریح اعضاء ابن سینا*، رسالهٔ *قراضهٔ طبیعیات* منسوب به ابن‌سینا و *ظفرنامه* منسوب به ابن سینا، «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری»، "حکیم نسوی"، و چند یادداشت درباب مباحث ادبی و تاریخی، جملگی از مراتب فضل و ارج علمی و وجدان پژوهشی او در مباحث فلسفی و ادبی و تاریخی حکایت می کنند. مقدمهٔ او برکتاب *اصول حکومت آتن* نیز نمایانگر وجدان سیاسی او و پایبندی‌اش به قانون و اخلاق سیاسی است. امّا هیچ یک از این آثار، از منظر نقد و تحلیل و تفسیر پُر معنی تاریخ اجتماعی، قابل قیاس با رسالهٔ او در باب «جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری» نیستند امّا به سبب آنکه برگردان فارسی

این رساله در دسترس نبود مقام علمی صدیقی در تحلیل اجتماعی درمیان ایرانیان ناشناخته ماند و در نهایت وی در حدّ تلامیذ علاّمهٔ قزوینی (که البته به نوبهٔ خود مقام والایی است) دانسته شد. تنها معدودی از دانشمندان ایرانی، همچون سید حسن تقی زاده، که رسالهٔ او را به زبان فرانسه خوانده و به جایگاه علمی او در تاریخ اجتماعی آگاه شده بودند، بر او ارج بسیار می نهادند.

صدیقی که به مبادی و نظریه های جامعه شناسی از یک سو و به تاریخ اجتماعی و تاریخ تفکّر اجتماعی در ایران و جهان اسلام از دیگر سوی وقوف کامل داشت، عنوان "اجتماعیات" را برای تفکّر اجتماعی، و شرح قدما از اوضاع اجتماعی از سده های میانه تا قرن نوزدهم، برگزیده بود و بارها می گفت «ما درگذشته اجتماعیات داشته ایم، و از نیمهٔ قرن حاضر است که با جامعه شناسی آشنایی پیدا کرده ایم» رسالهٔ او، که بر اساس موازین امروزین تاریخ اجتماعی فراهم آمده، تلفیق بهینه ای است از شیوهٔ تحلیل منابع در تاریخنگاری عالمانه و اصول تاریخ‌نگاری اجتماعی. ترجمهٔ روان و منسجم این اثر نیز، که متأسفانه با بیش از سی قرن فاصلهٔ زمانی منتشر شد، گویای توانایی کامل صدیقی در بیان و تشریح مفاهیم تاریخ اجتماعی به زبان فارسی است.

اگر صدیقی انبوه شگفت انگیز یادداشت ها و برگه هایش را به همان روال رساله‌اش مدوّن می‌ساخت گنجینه ای کم نظیر از تاریخ اجتماعی ایران و جامعه شناسی تاریخی آن از خود به یادگار می گذاشت.

* * *

قرن های نخستین اسلامی، که دوران گذار از فرهنگ و تمدّن ساسانی به دوران اسلامی و شکل گیری مؤسسات تازهٔ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است، از ادوار پُر اهمیت، امّا کم شناختهٔ تاریخ پر فراز و نشیب ایران به شمار می آید رسالهٔ دکتر صدیقی از نخستین آثار معدودی است که به این قرون دوران ساز پرداخته با آنکه عنوان و موضوع اصلی آن جنبش های دینی در قرن های دوّم و سوّم است اما درمقدّمهٔ ممتّع و مفصّل رساله، که ۱۲۵ صفحه، یعنی نزدیک به نیمی از آن را دربر می گیرد، صدیقی با مروری بر تحولاّت دینی از دوران ساسانی تا عهد خلفای عباسی زمینه را برای درک و فهم جنبش های دینی در این دو قرن فراهم می سازد. از آنجا که این رساله هم کمتر شناخته شده و هم حاوی شرح و تحلیل رویدادها و دگرگونی های یکی از مهم ترین ادوار تاریخ ایران است، معرّفی فشرده ای از آن در این نوشته، که به شرح حال و آثار وی اختصاص دارد، بجاست.

رساله با وضع دینی ایران پیش از تسلّط عرب آغاز می شود، یعنی از هنگامی که با تأسیس دولت ساسانی تساهل دینی، که در عهد هخامنشی و پارت ها رواج داشت، از میان می رود و دین مردیسنی به دین دولتی بدل می شود و دین و دولت در هم می آمیزد و پیشوایان مذهب زرتشت صاحب قدرت می شوند و به دفعات با اشراف برضد پادشاه تبانی می‌کنند و در جامعه و بویژه در میان عوام نفوذ بسیار می یابند و تا بدان حد عرصه را بر مردم تنگ می کنند که زمینه برای گرویدن مردم به ادیان مانی و مزدک فراهم می شود. به گفتهٔ صدیقی

> یکی از نتایج این اختیار واسع تولید استبداد در میان مؤبدان بود و دیگر علهٔ ظواهر و رسوم دینی و سست شدن عاطفهٔ مذهبی و شیوع تزویر و تقدس دروغین ظهور فرقه‌های مخالف سنّت، بر شدت این استبداد افزود و دین زرتشتی با سخت گیری و تعصب و با موافقت با دین دیگر، پُر از عقاید مطلق و آداب سخت و مناهی آزار دهنده شد. درست نمی دانیم که تا چه اندازه پیدایی دو دین ایرانی مانی و مزدک مربوط به رفتار استبدادی روحانیان زرتشتی و سرگشتگی و محرومی فرد در سراسر سنّت رایج بوده است، ولی از عکس‌العمل مؤبدان زرتشتی در سراسر آنها به حدّ کافی آگاهی داریم.[۱۰]

صدیقی گسترش دین مسیح در بین النهرین و ارمنستان و مقاومت سر سختانهٔ نصرانیان در برابر استبداد دین دولتی را از عوامل مؤثر در استقبال آنان از حملهٔ اعراب می داند. وی در مجموع غلبهٔ استبداد مذهبی و اشاعهٔ خرافات و اعتقاد به بی وفائی و بدخوئی و بی مهری و بدگوهری جهان را سبب عمدهٔ افول باورهای دینی مردم و عامل اصلی سقوط امپراطوری ساسانی و غلبهٔ عرب می شمارد.

از نظر صدیقی مسئلهٔ اصلی پس از حملهٔ عرب آنست که رفتار والیان عرب با ایرانیان، به خصوص در امور دینی، چگونه بوده است. ظواهر امر نشان می‌دهد که رفتار فاتحان با مغلوبان برحسب مقتضیات زمان و مکان فرق می کرد. صدیقی این موضوع را در سه دورهٔ متمایز خلفای راشدین، دورهٔ اموی و دورهٔ عباسی تا مرگ معتصم درسال ۲۲۷ قمری بررسی می کند.

آنچه صدیقی در بیان تحوّل حکومت اسلامی در سده های نخستین تأسیس آن می گوید یادآور دیدگاه ابن خلدون از تحوّل و تبدیل حکومت دینی یا خلافت به سلطنت مطلقه در تاریخ حکومت اسلامی است. ابن خلدون در تحلیل این تحوّل

سه دوره را تمیز می دهد: در دورهٔ اول یعنی در عهد پیامبر اکرم و خلفای راشدین اقتدار دینی (بدون اثر پذیری از اقتدار سلطنتی) تأسیس می‌شود. در دورهٔ دوم که از اوایل بنی امیه آغاز می شود، آثار حکومت سلطنتی در اسلام ظاهر می‌شود و اقتدار دینی و اقتدار سلطنتی درهم می‌آمیزد و با نشیب و فرازهایی تا اوایل قرن سوّم در عهد بنی عبّاس ادامه می یابد تا آنکه از اواسط دوران عباسی اقتدار دینی بکلی از میان می رود و اقتدار مطلقه سلطنتی برجای آن می نشیند.[11] همین تحول از دورهٔ اول به دورهٔ دوم است که صدیقی آنرا بدین گونه توصیف می کند:

> هرچه زمان بر دین اسلام می گذشت، خلوص نیت و شور و شوق دینی و سادگی عرب نقصان می یافت و عُجب و نخوت و جاه طلبی و طمع و شهوات دیگر غلبه می‌نمود. در این وقت سه دسته مردم در ایران موجود بود. دسته‌ای که به دل خواه و ایمان کامل مفاهیم اسلامی را پذیرفته به دین اسلام گرویده بودند؛ دستهٔ دیگر که به‌سبب فرار از جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش خود را مسلمان نشان می دادند. و بخشی دیگر که در این دوره بسیار بود به دین نیاکان خود مانده بودند.[12]

دکتر صدیقی آنگاه به عکس العمل هر گروه در برابر حُکّام عرب می پردازد و می گوید دستهٔ اوّل از عدم اجرای تعالیم دینی دلتنگ و ناخشنود بودند. دستهٔ دوم که بیشتر از طبقات حاکمهٔ ایرانی و به خصوص از امیران و دهقانان بودند از عُجب و نخوت عرب و نا برابری خود با حاکمان عرب ناراضی بودند و دستهٔ سوّم که بیشتر از روستائیان و پیشه وران بودند مُنتهز فرصت برای استخلاص و رهایی از حکم عاملان.

پس از این مقدّمه، صدیقی رفتار حُکّام عرب با ایرانیان را به تفصیل بررسی می کند و پس از تحلیل زمینه های اجتماعی و اقتصادی و دینی جنبش های دینی در قرن های دوّم و سوّم، به تشریح تفصیلی جنبشهای به آفرید، سنباد، اسحاق، استاد سیس، مقنّع، خرّم دینان و بابک خرّم دین به شیوهٔ تاریخ نگاری عالمانه می پردازد.

در دورهٔ دوم، یعنی دوران استقرار حکومت بنی امیّه، ایران پناهگاه مخالفان حکومت رسمی عرب می شود. چنان که بیشتر سپاهیان بیست هزار نفری مختار که به خوانخواهی شهیدان کربلا قیام کردند و عراق را به تصرف آوردند ایرانی بودند. خوارج نیز، که مبشّر مساوات و عدالت اجتماعی بودند، تا قرن

سوم پایگاههایی در نواحی دوردست ایران داشتند. درنیمهٔ دوم قرن نخستین اسلامی، با تسلّط حجّاج ابن یوسف برعراق و خراسان مظالم و بیداد عمّال عرب برایرانیان فزونی گرفت و به شورش‌های پیاپی انجامید. در این بحث صدیقی با استفاده از متون تاریخی تصویری گویا از نمونه های برجستهٔ مظالم والیان عرب در کشتار و غارت و تخریب سمرقند و بخارا و بخشب و فرغانه و خوارزم و قیام‌های مردم بدست می دهد.[۱۳]

عامل اساسی در گیری والیان عرب و عُمّال آنان با ایرانیان تفاوت زیادی بود که میان مالیات عرب و عجم برقرار کرده بودند و غالباً در این مورد میان مالیات مسلمان غیر عرب با مالیات اهل ذمّه تمایز چندانی قائل نمی شدند. بدین معنی که به طور کلی اراضی اعراب مسلمان مشمول مالیات عشر بود و خراج جزیه که به اهل ذمّه تعلّق می گرفت از یک سوّم تا نیمی از محصول و حتی گاه تا دوسوّم آن نیز می رسید. اما اگر عجم اسلام هم می آورد در میزان مالیات او تغییر چندانی حاصل نمی شد و هم چنان مشمول خراج جزیه بود و بنابراین انگیزه ای برای اسلام آوردن نداشت. از سوی دیگر، هم عاملان عرب و هم دهقانان و دبیران ایرانی که اسلام آورده و با آنان همکاری می کردند تمایل چندانی به اسلام آوردن روستائیان نداشتند چون احتمال آنکه زبان درازی و سرکشی کنند و به خصوص دست به مهاجرت زنند بیشتر می شد و این خود مغایر با منافع آنان بود. از این رو به طور کلّی در قرن های اوّلیه دوران اسلامی اکثر روستائیان ایران به دین نیاکان خود باقی مانده بودند و دین اسلام بیشتر در میان مردم شهرنشین رایج بود. والیان عرب و دهقانان ایرانی در موارد گوناگون اسلام آوردن نومسلمانان را به رسمیت نمی شناختند و برآنان ظلم و جوری عظیم روا می داشتند. در اینجا صدیقی موارد متعدد از متون تاریخی شاهد می آورد که مردم نواحی مختلف خراسان چند بار اسلام آوردند اما حکّام عرب هم چنان آنان را ذمّی می شناختند تا دستشان به ظلم و ستم بر آنان بازتر باشد.[۱۴]

دورهٔ سوم فرمانروایی عرب با قیام ابومسلم خراسانی و ظهور خلافت عباسی آغاز می‌شود. تحولی که بسیاری از مورّخان آنرا به عنوان انقلاب ایرانی می‌خوانند. در این دوره است که ایرانیان در رشد و بالندگی فرهنگ و تمدن اسلامی به گونه ای فراینده مشارکت می کنند. تشکیلات دیوانی از تشکیلات ساسانی تقلید می‌کند و دربار خلفای عباسی از دربار ساسانی. برخی از قضات و کاتبان و ندیمان و حاجبان و وزیران خلیفه از میان ایرانیان برگزیده می شوند و هنرمندان در موسیقی و شعر و آواز به دربار خلفا راه می یابند و

منجّمان و طبیبان ایرانی مورد عنایت خلفا قرار می گیرند. مورخّان و نحویان و رواتِ حدیث از مردم ایران، که در دورهٔ اموی وارد میدان شده بودند، دراین عهد فزونی می یابند و مقرّب خلفا می شوند. نفوذ عنصر ایرانی تا بدان حدّ می رسد که خلفا حتی در لباس به ایرانیان تشبه می کنند.[۱۵]

هم در این عهد است که شعوبیه، جماعتی از اشراف موالی که به استناد آیات قرآن و احادیث و اعمال خلفای راشدین، بر اصل برابری و تساوی میان مسلمانان یعنی عرب و عجم پا می فشردند و در عهد اموی مورد غضب بودند، بال و پر می‌گیرند و تا بدانجا پیش می روند که ایرانیان را برتر از عرب می شمرند و جمعی از آنان هرچه منسوب به عرب بود، حتی دین اسلام را نفی می‌کنند. با این همه، تداوم نهضت شعوبی در این دوران نشان آن بود که هنوز اشراف عرب خود را برتر از اشراف ایرانی تبار می پنداشتند و گذشته از آن بسیاری از والیان عرب در ولایات ایران به ظلم و جور ادامه می دادند. چنانکه صدیقی می گوید. «شورش های دینی و سیاسی پی در پی در ایالات ایران نشان می دهد که بخش بزرگی از مردم ایران به صورت تغییر ناپذیری با فاتحان عرب مخالف ماندند».[۱۶] درهمین بخش صدیقی از شورش خراسان بزرگ بر ضد والیان و عاملان هارون الرشید در سال ۱۹۰هـ و قیام آذرک، که عقیدهٔ خوارج داشت و در سال های ۱۸۱ تا ۲۱۳هـ در خراسان و سجستان و کرمان و فارس فرمانروایی کرد و شورش ها و کشاکش های اسپهبدان طبرستان و گیلان و دیلمان و یاری دادن آنان به علویان و شیعیان و اشاعهٔ اسلام از سوی اینان درآن نواحی سخن می گوید.

اما از آنجا که هدف کتاب شرح و تحلیل جنبش هایی است که ریشه در افکار و اعتقادات دینی ایرانی دارد صدیقی به دو موضوع اصلی می پردازد یکی وضع ادیان ایرانی و دیگر علقهٔ محبت میان این اعتقادات و طبقات اجتماعی در آن دوران. درمورد اینکه کدام یک از طبقات اجتماعی در قرن های دوم و سوم هنوز به آئین های ایرانی مهر می ورزیده اند چنین می گوید:

ایرانیانی که در دربار خلفای عباسی مقّرب شدند و به مصادر امور گماشته شدند. . از طبقهٔ اول و دوم بودند در احوال طبقهٔ سوم خاصه آنان که به دین اسلام در نیامده بودند چندان تغییری روی نداده بود. . جنبش های دینی که . مورد تحقیق قرار خواهد گرفت، بیشتر از جانب این طبقهٔ محروم وقوع یافت. نشر و نفوذ دین اسلام به علل روانی و اجتماعی در میان این دسته کمتر بود و هنوز جمع کثیری از مردم ولایات ایران دین اسلام را

بپذیرفته بودند و حتی در بعضی نواحی این دین به علت های مختلف، در دورهٔ عباسی نمود کرد[۱۷].

در این میان دهقانان نقش دوگانه ای داشتند: از یکسو برای حفظ منافع خود اسلام آورده بودند و در استثمار روستائیان با والیان عرب و عمّال خراج خلفا همگامی داشتند و از دیگر سوی در حفظ مآثر ایرانی و آداب و رسوم قومی و انتقال میراث فرهنگی عهد ساسانی کوشا بودند.[۱۸]

درمورد وضع و موقع ادیان ایرانی در این دوران، صدیقی به شرح وضع موبدان زرتشتی و آداب و رسوم ایرانی و افکار دینی مانویان و زندقه و دین مزدکی، که منشاء مهم ترین جنبش های دینی ایرانی دراین دوران بوده است، می پردازد. دربیان اهمیت مقام موبدان وی تألیفات مهم آنان در قرن سوم را شاهد می آورد، همچون **دینکرت، دادستان دینیک، شکند گمانیک ویچار، اختیارات زادسپرم و مادیگان گوزستک ابالیش** گذشته از آن سر احیای میراث فرهنگ ایرانی با ترجمهٔ کتب ایرانی پهلوی به عربی، که در اوایل قرن دوم به همّت ابن مقفّع، از متفکران بزرگ ایرانی، آغاز شد و ادامه یافت تاکید می کند مانند ترجمه های **خدای نامه** یا **آیین نامه، کلیله و دمنه، کارنامهٔ انوشیروان، کتاب التاج و نامهٔ تنسر** صدیقی آنگاه به رواج رسوم ایرانی در جشن های نوروز و مهرگان و سده و نیز روشنایی سه آتشکدهٔ بزرگ آذرفرنبغ که آتش موبدان بود و آذرگشنسب، که آتش جنگیان بود، و آذربرزین، که آتش برزگران بود می پردازد و همهٔ اینها را نشانهٔ تداوم نفوذ فرهنگ ایرانی در قرون نخستین اسلامی می داند.

آنگاه نوبت به بررسی وضع مانویت و کیش مزدکی می رسد در این بحث صدیقی تا حدی به معرفی افکار مانویان و وضع آنان پس از ظهور اسلام می پردازد و دشواری استنباط وضع مانویان از مصادر اسلامی را، به سبب اینکه "زندیق" معنای خاص خود را از دست داده و به معنای عالم بی دین، یا رافضی و یا مخالف دین رسمی درآمده بود، برمی شمرد. افزون براین، صدیقی شرح کوتاهی نیز از وضع مزدکیان ارائه می دهد و تفصیل آنرا به بخش اصلی کتاب که عمدتاً در بارهٔ نومزدکیان است محول می کند.

بخش اصلی کتاب یعنی جنبش های دینی در هفت فصل بررسی شده است: به آفرید، فیروز اسپهبد معروف به سنباد، اسحاق، استاد سیس، مقنّع، خرّم دینان، بابک خرّم دین هرفصل با بررسی و معرفی مصادر و مراجع آغاز و با طرح سؤال های اساسی و امکان پاسخ گفتن به آنها براساس اطلاعات موجود

پرداخته می‌شود. ازهمان ابتدا صدیقی مسئلهٔ اساسی تحقیق را نقصان اطلاعات ضروری می‌داند و اینکه پس از مطالعات بسیار تنها می توان جسته جسته مطالبی دربارهٔ این رویدادها در متون تاریخی و ادبی یافت، به خصوص در باب آراء دینی و ظهور مدعیان پیغمبری. این مطالب بسیار مختصر و گاه مخلوط با خبط های عجیب و غالباً آمیخته با تعصب های دینی است. از آن گذشته، بیشتر کتاب های معروف به "ملل و نحل" که در باب مذاهب و فِرَق دینی است متاسفانه به مرور از میان رفته و تنها چند اثر از میان آنها باقی مانده است.[۱۹] صدیقی پس از بررسی و سنجش و ارزیابی مطالب مندرج در مصادر و مآخذ موجود دربارهٔ به‌آفرید، که در سال ۱۳۱هـ کشته شده است، روایاتی را که دربارهٔ او رواج داشته بر می شمرد.

به آفرید، که به آئین زرتشت بود درسال ۱۲۹هـ در زمان انتقال دولت اُمویان به عباسیان در روستای خواف ظهور کرد و کتابی آورد و در مدت زمانی کوتاه پیروان بسیار یافت تا آنکه در سال ۱۳۱ ابومسلم او را از میان برد. اما دین او قرن ها پس از آن پیروانی داشت و نام او و خاطره اش در میان مردم خراسان بر جای مانده بود. با آنکه از عقاید او آگاهی زیادی در دست نیست، صدیقی پرسش های گوناگونی طرح می کند و براساس اوضاع زمانه و اصول عقاید زرتشتی و آنچه در منابع آمده است می کوشد تا نوری بر تاریکی بتاباند، بر آگاهی ما از اعتقادات و شرایع به آفرید و تعالیم دینی وی بیفزاید و همسانی و ناهمسانی آنها را با آئین زرتشت بنمایاند.

فصل دوم کتاب به فیروز اسپهبد معروف به سنباد می پردازد که دو ماه پس از کشته شدن ابومسلم به خونخواهی او در نیشابور خروج می کند و پیروان بسیار گرد او را می گیرند و از نیشابور به کومش می آید و به ری می تازد و آن را به تصرف می آورد. آنگاه است که جمعی از مزدائیان طبرستان به وی می‌گروند و به روایت های گوناگون از ۶۰ هزار تا ۱۰۰ هزار مرد بر او گرد می آیند تا آنکه عزم همدان می کند و در جنگی با سپاه خلیفه شکستی بزرگ می‌خورد و به طبرستان می گریزد و در آنجا کُشته می شود. به نظر صدیقی «جنبش وی از شورش به آفرید ازین حیث ممتاز است که به آفرید پس از مرگ خود فرقه ای بر فرقه های دین مزدائی افزود و بی آنکه در کار خود توفیق یابد وسیله بل سبب کشمکشی در میان ایرانیان که دراین وقت حاجت مبرمی به وحدت فکر و عقیده داشتند، فراهم کرد. ولی سنباد، به نام ابومسلم، در جمع‌آوری و تألیف آرای متشتت کوشید.»[۲۰] گروهی از پیروان سنباد پس از

نابودی وی به او وفادار ماندند و در برخی از ولایات حبال نام سنبادیه نامی از آنان برجا ماند.

سومین جنبش دینی را اسحق نامی درمیان سال های ۱۳۷ تا ۱۴۰ به نام ابومسلم در خراسان برپا می کند اما دیری نمی پاید که در جنگ با عامل خلیفه از میان می رود اما اصحاب او به شورش برجا می مانند و مدت زمانی مقاومت می کنند. عقاید اسحق شباهت زیاد با آراء پیروان سنباد داشت. او نیز برآن بود که ابومسلم زنده است و در کوههای ری مقیم و در وقت معین خروج خواهد کرد. اما وجه تمایز اسحق آن بود که ابومسلم را پیامبری فرستادهٔ زرتشت می پنداشت و برآن بود که زرتشت زنده است و برای برقراری دین خود ظهور خواهد کرد[21]

جنبش استاد سیس فصل چهارم کتاب را به خود اختصاص داده است استاد سیس در حدود سال ۱۵۰هـ بر ضد خلفای عباسی در بادغیس قیام کرد و بخشی از خراسان و سیستان را فرا گرفت و چند بار برلشکریان خلیفه پیروز شد اما سر انجام شکست خورد و در اسارت کشته شد مصادر موجود عقاید دینی استاد سیس را، همانند کیش به آفریدیه، از انواع مزدائیان دانسته اند.[22]

مُقَنّع، که جنبش او، به سپید جامگان معروف است، در هنگامهٔ شورش هایی که پس از مرگ ابومسلم در خراسان رویداد به‌سال ۱۵۹هـ در مرو ظاهر شد و ادعای نبوت کرد و به خونخواهی ابومسلم برخاست مقنّع قائل به تناسخ و برآن بود که «خدا آدم را خلق کرد و به صورت وی درآمد بعد در صورت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) مجسم شد تا به پیکر ابومسلم درآمد و اکنون در صورت وی تجسم کرده است و می گفت ابومسلم از پیامبر عرب افضل بود.»[23] سپید جامگان در خراسان با اعراب و مسلمانان جنگ ها کردند تا آنکه در حوالی سال ۱۶۶ مقنع کُشته شد و جنبش آنان فرو پاشید اما در برخی دیه ها برجا ماندند.[24]

خرّم دینان و بابک خرّم دین موضوع دو فصل آخر کتاب و مهم ترین بخش رساله از نظر تاریخ ادیان ایرانی در این دوران و حاوی برخی آراء قابل ملاحظهٔ صدیقی در این باب است. این جنبش دینی از دوجُهت اهمیتی خاص داشت و از جنبش های دیگر متمایز بود یکی اینکه از لحاظ طول زمان و شمار بزرگ شورشیان و ایجاد گرفتاری و نگرانی برای خلفا و عمال ایشان سرآمد جنبش‌های دیگر بود. از این گذشته، این جنبش به طور مشخص ریشه درجنبش های دینی پیش از اسلام داشت. ولی به نظر صدیقی غالب مورخّان

اسلامی دربارهٔ این جنبش دچار اشتباه شده، گاهی آنان را گروهی از زرتشتیان دانسته، گاه از رافضیان پنداشته و گاه حتّی به فرقه هایی منسوب کرده اند که پس از آنان برآمده اند. پس از جستجو تقریباً مطمئن شده ایم که این فرقه اصلاً به مزدکیان عهد ساسانیان پیوستگی دارند و چنانکه در تاریخ سایر ادیان و فرق دیده می شود به مرور زمان آراء این فرقهٔ دینی نیز تطوراتی یافته و موافق مقتضیات زمان و مکان درآمده است.»[۲۵]

نخستین کس که بنا بر مصادر اسلامی درسال ۱۱۸ در خراسان دین خرّمی ظاهر کرد عمّاربن یزید بود که خود را خداش می خواند و بنام محمّدبن علی دعوت می کرد. آرائی که به او نسبت می دهند به آراء خرّم دینان نزدیک است. امّا صدیقی ظهور خرّم دینان را همزمان با قیام ابومسلم می داند. وی پس از بررسی رابطهٔ آنان با ابومسلم و اینکه جمعی از هواداران او هنگام قیام برعلیه امویان خرّم دینی بودند، اشاره به شورش هایی می کند که پس از قتل وی به یاری خرّم دینان پدید آمد، ازجمله قیام سنباد درسال ۱۳۷هـ از یاران ابومسلم بود و جمعی از پیروانش خرّم دینی بودند و نیز شورش ابومسلمیّه در سال های ۱۳۷ تا ۱۴۲هـ به پیشوایی اسحق و شورش مقنّع از ۱۵۸ تا ۱۶۶هـ در خراسان به یاری سپیدجامگان خرّم دینی، و شورش سرخ علمان خرّم دینی در جرجان به پیشوائی عبدالقهار درسال ۱۶۲هـ و نیز در همین سال خروج خرّم دینان اصفهان و شورش دوبارهٔ سرخ عَلَمان جرجان درسال ۱۸۰هـ و جنبش خرّم‌دینان آذربایجان درسال ۱۹۳هـ.

صدیقی آنگاه به تفصیل به شرح اعتقادات خرّم دینان، که با عقاید مزدکیان همانند است، می پردازد: همچون اعتقاد به دو اصل تاریکی و روشنی در جهان، تناسخ، پرهیز از خونریزی، نیکویی بامردمان، لذت جویی، اباحت زنان به شرط رضایت ایشان (که البته با شایعهٔ اشتراک زنان که مزدکیان و خرّم‌دینان به‌آن متهم می شده اند تفاوت دارد) و اعتقاد به عدالت اجتماعی و نیز برخی شباهت ها در عقاید مزدکیان و خرّم دینان با مانویان درباره کیهان شناسی و صورسماوی.[۲۶]

ظهور بابک خرم دین موضوع آخرین فصل کتاب است. با آنکه مصادر و مراجع جنبش بابک بیشتر و مفصل تر و دقیق تر از دیگر جنبش هاست اما دو نقص عمده دارد. یکی اینکه محدود به شرح وقایع ظهور و رزم های بابک است و کمتر به شرح عقاید و افکار و مراسم و مناسک بابکیه خرّمی می پردازد و دیگر اینکه آنچه بجا مانده منحصر به نوشته های دشمنان بابک و عقاید اوست:

> جنبشی که هزاران کس درآن دخیل بوده اند و دینی که در چندین ولایت ایران پیرو داشته، اکنون در نوشته های موجود بی جان به نظر می رسد. عقاید صادق و زندهٔ این مردم ساده، جای خود را به نظریه معرضانهٔ آراء طرفداران دین دیگر داده است. به این جهت برای ما دشوار است که از اسناد موجود، رفتار این مردم را که سالها در برابر حکومت عرب ایستادگی کرده اند و دست از عقاید دینی خود نکشیدند و جان خود را در راه دین خود فدا کردند، درست بفهمیم.[۲۷]

صدیقی پس از بررسی و سنجش دقیق بیست و یک متن عمدهٔ تاریخی که دربارهٔ ظهور بابک خرّمی مطالبی آورده اند به شرح اوضاع سیاسی خلافت و کشاکش های اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، که زمینه ساز قیام خرّم دینان است، می پردازد. آنگاه به شرح حال بابک و ظهور وی در سال ۲۰۰هـ و تسلّط وی بر غالب ایالات جبال و جنگ های طولانی وی با لشکریان خلیفه که تا سال ۲۲۳هـ به درازا کشید رو می آورد. سپس افکار و عقاید بابک خرّمی را، که همان عقاید خرّم دینان است، بررسی می کند و در باب بدعت بابک در پیکارجویی و کشتار و غضب و مثله کردن که مورّخین بدو نسبت داده اند می گوید

> بابک در محیطی پرورش یافته بود که فکر و طبع بیشتر مردم آن متوجه پیدایش شخصی که می تواند به ایشان آزادی دینی و اجتماعی ببخشد بود، درمیان اطرافیان او عواطف کینه توزی و خشم و آراء ضد عربی رواج داشت. این بغض و عداوت نسبت به عرب در مزاج وی که دارای روحی قوی و ادراک عملی بود به درجه ای تندتر و اندازه ای بیشتر تولید شد و نتیجهٔ ظهورات آن همانست که در مآخذ ما دیده می شود.[۲۸]

بابک را در سال ۲۲۳هـ به بند کشیدند و در بارگاه معتصم به گونه ای فجیع مثله کردند: «بفرمود تا چهار دست و پایش ببریدند پس بابک چون یک دستش بریدند دست دیگر از خون کرد و در روی خویش بمالید.»[۲۹] تا رویش سرخ باشد. با آنکه با مرگ بابک ستارهٔ خرم دینان افول کرد اما تا چند قرن پس از آن دستجات کوچکی از آنان در دیه های جبال برجای ماندند.

نگاهی کلی به جنبش های دینی، که مؤلف آنها را در هفت فصل بررسی و نقد کرده است، نشان می دهد که غالب آنها از نوع جنبش نومزدکیان بوده اند، حال آنکه در متون اسلامی غالباً خرّم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات می‌شمردند. صدیقی این پدیده را ناشی از پراکندگی خرّم دینان در گروههای

کوچک که از حال و عقاید یکدیگر بی خبر بودند، اجبار در پنهان داشتن عقایدشان، و نفوذ دین اسلام و آمیزش اعقاب آنان با مسلمانان می داند و می گوید این عوامل همراه با نداشتن بهرهٔ کافی از قوهٔ تمیز و تشخیص درمیان عوام سبب شد تا نزدیکی دو دین به جایی رسد که «در قرون بعد مؤلفانی که زحمت تتبع به خود نمی دادند به ظاهر حکم کرده و خرّم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات شمردند.»[30] این نظر صدیقی، که جنبش های غلات شیعه را از جنبش های نومزدگی متمایز دانسته ناشی از تاکیدی است که همواره نسبت به باورهای اجتماعی مزدکیان دارد وتنها جنبشی را خرّم دینی یا نومزدکی می شناسد که این باورها را تبلیغ کنند. حال آنکه روی دیگر وجوه تشابه میان نومزدکیان و غلات شیعه را شاید بتوان دراعتقاد آنان به تناسخ و حلول ذات خدا در امامان و پیغمبران و غیبت و رجعت امام و تمسّک به باطن قرآن دانست که به نظر غالب نویسندگان مسلمان حملگی برآمده از آئین مزدکی بوده اند نظر دکتر یارشاطر، که درجنبش های نومزدکی تحقیقی ممتّع کرده است، مکمّل آراء دکتر صدیقی در این باب به نظر می رسد:

> از توجه به همانندی واقعی اعتقادات غلات شیعه و خرّم دینان (نومزدکیان) از یک سو و یکی شمردن صریح ایشان در منابع اسلامی از سوی دیگر طبعاً این نتیجه حاصل می‌شود که مزدکیان که اکنون تظاهر به مسلمانی می کردند بنیانگذاران اصلی گروههایی بودند که به نام غلات شهرت یافته اند و عقاید غلات از ایشان الهام گرفته است از طریق غلات بود که مزدکیان بار دیگر محملی برای بیان عقاید انقلابی و اعتقادات باطنی خود پیدا کردند[31]

* * *

این بررسی کوتاه از رسالهٔ صدیقی نشان می دهد که کار او از چند جهت در تاریخ نگاری اجتماعی ایران اهمیت داشته است یکی اینکه صدیقی از نخستین کسان در میان مورّخان ایرانی است که با استفاده از اصول جدید تاریخ‌نگاری اجتماعی به تحلیل و تشریح و توصیف موضوع مورد بررسی پرداخته است دو دیگر اینکه وی تمام منابع موجود دست اول و منابع عمدهٔ دست دوم به فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی و آلمانی را مورد بررسی نقادانه قرار داده است. سه دیگر اینکه، گذشته از نقد و تحلیل جنبش های دینی، که اخبار و روایات گوناگون و متناقض در بارهٔ آنها درمصادر و مراجع آمده است، تا آنجا که اطلاعات تاریخی اجازه می‌داده به شرح علل و نتایج جنبش نیز پرداخته است.

چهارم اینکه، با همهٔ دلمشغولی به منابع و مآخذ و نسخ آثار گذشتگان و تتبّع و تمحّص در آنها، صدیقی از تحولات وسیع تاریخی در جامعه و دستگاه حکومت و دستگاه دین و اعتقادات دینی مردم غافل نمانده و تا حد امکان در تحلیل حوادث بدین مهم نیز پرداخته است. پنجم اینکه، صدیقی در این کار با بررسی و تحقیق دقیق در بارهٔ جنبش خرّم دینان و بابک خرّم دین، که آنرا ادامهٔ جنبش مزدکی در اواخر عهد ساسانی می دانست، به تاریخ نگاری جنبش پُر اهمیت اخیر نیز خدمتی شایان کرده است. احسان یارشاطر، در بررسی مصادر و مراجع عمدهٔ کیش مزدکی بعد از معرفی آثار نولدکه، فن ورنلتنک و کریستن سن در این باب می گوید:

> تحقیق عمدهٔ بعد از استاد غلامحسین صدیقی است که پیوند خرّمیان با مزدکیان را دقیقاً مطالعه کرد و غیرمستقیم پاره ای از جنبه های کیش مزدکی را روشن ساخت.[۳۲]

سرانجام اینکه، از نظر جامعه شناسی معرفتی، صدیقی رابطهٔ دوسویه ای میان اوضاع و احوال اجتماعی و منافع گروهی، از یک‌سو، و اندیشه های دینی، از دیگرسوی، می‌بیند. اندیشه های دینی که ریشه های کهن در فرهنگ ایرانی دارند آراء و باورهایی دربارهٔ مهدویت، حلول و تناسخ، نور و ظلمت، نیکی و بدی، یزدان و اهریمن و عدالت اجتماعی عرضه می کنند، از سوی دیگر، روستائیان، که هم مقهور نیروهای سرکش طبیعت‌اند و هم قربانی مطامع عمّال خراج و جزیه، آمادهٔ پذیرش دعوت نومزدکیان و جانسپاری برای پیامبران و امامان و دعات آنان اند.

نگاهی به جنبش‌های دینی-ایرانی در سده های نخستین اسلامی نشان می‌دهد که بررسی تطبیقی میان سه جنبش بزرگ خرّم‌دینیه، غلات شیعه و خوارج که دکتر صدیقی و دکتر یارشاطر از جمله پیشگامان آن بوده اند برای شناخت وجوه تشابه و تمایز میان آنان بسیار سودمند است. ادامه و گسترش چنین بررسی هم از نظر الهیات و مباحث کلامی و هم از نظر اصول عقاید اجتماعی و سیاسی و نیز از بابت علقهٔ محبت میان اصول عقاید و باورهای هرکدام با منافع مادی و معنوی گروههای گوناگون اجتماعی و قومی از موضوعات ضروری و کم شناخته درتاریخ اجتماعی ایران و اسلام در سده های نخستین ظهور اسلام است و جا دارد که در دستور کار محققان تاریخ اجتماعی سده های میانه قرار گیرد.

پانوشت ها:

۱ دکتر صدیقی شرح حال خویش را تا سال ۱۳۲۷ درکتاب سودمند زیر آورده است عباس شایان، *مازندران (شرح حال رجال معاصر)* ج ۲، تهران، ۱۳۲۷، صص ۱۲۶-۱۲۹.

۲. وزارت کشور درآن زمان، بنا بر تصویبنامهٔ ۷ اسفند هیئت وزیران، کلیه امور مربوط به امنیت کشور را زیر نظر داشت. اما دکتر صدیقی دراین مقام نیز همچون یک عالم عادل و دیوانسالار صدیق و معتقد به سلسله مراتب اداری و حافظ قانون عمل می کرد تا آنکه با رفراندم مخالف بود و حتّی بی‌سر و صدا تقاضای کناره گیری کرده بود گوش به فرمان مصدق داد و آنرا به انجام رساند و به همین سبب تا پای اعدام هم رفت خاطرات دکتر صدیقی از رویدادهای ۲۸ مرداد خود گواه آن است که در آن لحظات بحرانی نیز ذره ای از اصول اخلاقی و حفظ قانون و مقررات عدول نکرد برای خاطرات او دربارهٔ این رویدادها ن ک به «کودتای ۲۸ مرداد به روایت دکتر صدیقی» در *یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، فرزانهٔ ایران زمین*، گردآوری و تنظیم دکتر پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۳، صص ۱۱۹-۱۴۰

۳ برای شرح بیانات دکتر صدیقی در دادگاه نظامی در دفاع از دکتر مصدق ن ک به خلیل بزرگمهر، *مصدق در محکمهٔ نظامی*، پیدمونت کالیفرنیا، ۱۹۸۶

۴ مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی به ریاست دکتر صدیقی و به مدیریت دکتر نراقی در سال ۱۳۳۷ تأسیس شد درآن زمان وجود هر دوی آنها برای بنیاد نهادن این مؤسسه پژوهشی ضروری بود صدیقی از اساتید مورد احترام و پُرنفوذ دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی و از دوستان و نزدیکان دکتر سیاسی رئیس مقتدر دانشکده بود و بدون وجود او تأسیس دستگاه پژوهشی علوم اجتماعی که در عین حال دورهٔ فوق لیسانس را هم ارائه کند، از محالات می نمود اما به دو سبب به تنهائی از عهدهٔ این کار برنمی‌آمد یکی اینکه با سابقهٔ سیاسی که داشت مورد اعتماد دستگاه نبود دو دیگر آنکه حال و حوصلهٔ سر و کله زدن با دستگاههای گوناگون برای تهیه بودجه و اعطای طرح های پژوهشی و آزادی فعالیت های تحقیقی و نیز مدیریت امور روزمرهٔ مؤسسه را نداشت بنابراین بدون مدیری که بتواند همهٔ این امور را به کفایت انجام بدهد، تأسیس چنین مؤسسه‌ای امکان پذیر نبود در تمام دوران ریاست موسسه نیز دکتر صدیقی به ندرت نامه‌ای مربوط به امور مؤسسه را امضاء می‌کرد اما مدیریت دورهٔ فوق لیسانس و سپس مدیریت گروه آموزشی علوم اجتماعی و انجام کلیهٔ امور علمی آن الحق با وی بود

دکتر صدیقی با اقتدار، اما با سعهٔ صدر و فروتنی علمی، گروه آموزشی علوم اجتماعی را اداره می‌کرد، مشوق دانشجویانش درکارهای پژوهشی بود و به آنها بال و پر می داد نگارنده در سال های ۱۳۳۷-۱۳۳۹، در نخستین دورهٔ فوق لیسانس علوم اجتماعی، افتخار شاگردی وی را داشتم. هنگامی که پس از ادامهٔ تحصیل در آمریکا به قصد تحقیق بیشتر برای تدوین رسالهٔ دکترا به ایران بازگشتم، دکتر صدیقی تکلیف کرد تا در کلاس "نظریه های جامعه شناسی" که درس اصلی ایشان بود، شرکت کنم و به طرح نظریه های جامعه شناسی در آمریکا بپردازم و در پایان کار نیز از دانشجویان امتحان کنم. پس از آن که در چند جلسه مقدمات پیدایش و تحول نظریه‌های جامعه شناسی در اروپا را درس گفتند، نگارنده را به مجلس درس فراخواندند. این که درهرجلسه

به تکلیف ایشان، باید پیشاپیش در معیتشان به کلاس وارد شوم و در حضورشان درس بگویم افتخاری بزرگ اما کاری بس دشوار بود. دکتر صدیقی در همهٔ جلسات تا پایان هر جلسه به حوصله می نشست، به این قصد که هم یکی از شاگردان دیرین خود را بیازماید و هم با نظریه های تازهٔ جامعه شناسی در آمریکا، گرچه از زبان یک دانشجو، آشنا شود. چنین سعهٔ صدر و تواضع و کنجکاوی بی‌کران علمی در میان استادان ما کمتر نظیر داشته است.

۵ ورود دکتر صدیقی به میدان مبارزات حزبی از زمان برآمدن جبههٔ ملی دوم درسال های ۱۳۳۹-۴۲ بود. وی که در این دوران فرد شاخص در میان هواداران مصدق بود در ردهٔ بالای رهبری جا گرفت، امّا نه به خاطر وسوسهٔ نفس بلکه به خاطر احساس وظیفه و اصرار هواداران.

۶ صدیقی برای بار سوم در اواخر سال ۱۳۵۷ به میدان سیاست آمد. اما این بار نه وسوسهٔ نفسی درکار بود و نه اصرار هواداران. در این زمان صدیقی عملاً خودش را از جبههٔ ملی کنار کشیده بود. اما به خاطر اعتقادش به لزوم توسّل به عقل و خرد و مبانی علمی در تمشیت امور جامعه براین باور بود که در دوران معاصر نمی توان به گونه ای جز آن جامعهٔ پیچیدهٔ امروزی را اداره کرد. از همین رو، بر خلاف دیگر رهبران و غالب روشنفکران که مسحور و افسون و مجذوب و مرعوب سیر حوادث و مشی وقایع شدند، دکتر صدیقی به سائقهٔ اصول اعتقادی خودش قد برافراشت و آمادهٔ کاری شد که امکان توفیق درآن محتمل نبود و چه بسا نام نیک او را خدشه دار می‌کرد. امّا صدیقی می گفت: نام نیک را برای چه می خواهم؟ من که نمی خواهم نام نیک را با خود به گور ببرم!» برای آگاهی بیشتر از جریان نامزدی دکتر صدیقی برای تشکیل کابینه درآستانهٔ انقلاب و شرایط او برای احراز این مقام، ن ک به «سخنی چند در بارهٔ دعوت شاه از دکتر صدیقی برای قبول نخست وزیری و تشکیل دولت ائتلاف ملی» در ***یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی***، صص ۱۹۳-۲۰۷.

۷ برای متن خطابهٔ دکتر صدیقی ن .ک به «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی درایران» در ***نامهٔ علوم اجتماعی***، دورهٔ اول، شماره ۴، سال ۱۳۵۳، صص ۳-۶

۸ برای متن شعری که دکترصدیقی برای دکتر یکو صدیقی، که نهایت علاقه و احترام را برای او داشت، سروده بود ن ک به. ***یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی***، صص ۱۱۵-۱۱۷

۹ ن ک به «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی درایران » ص ۴

۱۰ ***جنبش های دینی*** ، ص ۱۹-۲۰

۱۱ عبدالرحمن بن خلدون، ***مقدمهٔ ابن خلدون***، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشرکتاب، ج ۲، ۱۳۴۵، فصل بیست و هشتم « در تحول و تبدیل خلافت به پادشاهی»، صص ۳۸۷-۴۰۰

۱۲ ***جنبش های دینی***، صص ۴۰-۴۱

۱۳ ***همان*** صص ۴۲-۶۰.

۱۴ ***همان***، صص ۵۴-۶۸

۱۵ ***همان***، صص ۶۹-۷۱.

۱۶. ***همان***، ص ۷۳

۱۷. همان، ص ۷۷

۱۸. ن ک احمد تفضلی، "دهقانان" همین شماره.

۱۹ جنبش های دینی، همان، ص ۱۴۶

۲۰ همان، ص ۱۸۵

۲۱ همان، صص ۱۸۶-۱۹۰

۲۲ همان، صص ۱۹۱-۲۰۶

۲۳ همان، ص ۲۱۵.

۲۴ همان، صص ۲۰۷-۲۳۱.

۲۵ همان، ص ۲۳۲

۲۶ همان، صص ۲۴۳-۲۵۰

۲۷ همان، ص ۳۱۶

۲۸ همان، ص ۳۱۶

۲۹ همان، صص ۳۲۰-۳۲۱

۳۰ همان، ص ۲۴۳

۳۱ احسان یارشاطر، "کیش مردکی" ترجمهٔ م کاشف، در *ایران نامه*، سال دوم، ش ۱، پائیز ۱۳۶۲، ص ۱۶.

۳۲. همان، صص ۶-۷

احسان یارشاطر

به دوست خوب خراسانیم

در جستجوی راز بقا:
مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان*

پرسشی در جستجوی پاسخ

گزاویه دو پلانول (Xavier de Planhol) دانشمند نامدار فرانسوی در اثر اساسی خود، *Les nations du Prophète Manuel de geographie politique musulmane* (ملّت‌های پیامبر راهنمای جغرافیایی سیاست مسلمانان) پرسشی را مطرح نموده که دیری است پژوهندگان تاریخ ایران را به خود مشغول داشته، و آن اینکه چرا در ایران که، با یک استثناء،[1] نزدیک به هزار سال از سدهٔ پنجم تا پانزدهم (یازدهم تا بیستم میلادی) زیر فرمانروایی امرا و پادشاهان ترک یا ترک زبان به سر برده و زیستگاه قبائل گوناگون ترک و ترکمن بوده، زبان ترکی ـ آن گونه که در ترکیه پای گرفت ـ زبان ملّی نشد؟ آنگاه پلانول می‌پرسد «این مقاومت فرهنگ ایران را در برابر هجوم ترکان چگونه می توان توجیه کرد، به ویژه هنگامی که درنظر بیاوریم که تمدّن بیزانس در مسافتی دورتر در برابر آنان تاب مقاومت نیاورد؟»

این نوشته ترجمهٔ سخنرانی دکتر احسان یارشاطر به زبان انگلیسی است با عنوان In Search of the Secret of Survival. The Case of Cultural Resurgence in Khurasan، با برخی اضافات توسط مؤلف، که در ۲۴ مارس ۱۹۹۷ در برنامهٔ سخنرانی‌های نوروزی استادان ممتاز ایرانشناسی ـ که هرسال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می شود ـ ایراد شد.

این پرسش را می توان به طریق اولی درمورد حکومت اعراب بر ایران نیز مطرح نمود. چه، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در نیمهٔ قرن هفتم میلادی، اعراب بیش از دویست سال متوالی بلامنازع بر ایران حکومت راندند. از این گذشته، مردم ایران نه تنها سرانجام اسلام آوردند و مذهبی را پذیرفتند که آداب نیایش و کتاب مقدسش به عربی بود بلکه در گسترش و قوام تمدن اسلامی نیز نقشی به سزا ایفا کردند. حال این پرسش پیش می آید که چرا ایرانیان، همانند مردم عراق و سوریه و مصر که هر سه از تمدنی کهن و پیشرفته نیز بهره داشتند، زبان عربی را جانشین زبان خود نساختند و هویت تازی را برنگزیدند؟

این هر دو پرسش را به ویژه دربارهٔ خراسان بزرگ (که شامل ماوراء النهر و سیستان نیز می شود)[۲] باید پاسخ گفت. چه، پس از فتح ایران، قبایل عرب بیش از هر ایالت دیگر در خراسان اقامت گزیدند. هم چنین، خراسان نخستین خطهٔ ایران بود که آماج هجوم ترکان بادیه نشین و مأوای سکونت ممتد آنان شد. با این همه و با وجود هجوم پی در پی قبائل ترکِ آسیای مرکزی به خراسان و، مهم‌تر، تسلط دیرپای سلسله های ترک زبان بر ایران، این سرزمین نه تنها زبان فارسی را رها نکرد بلکه سنگرگاه زبان فارسی و سنت های بومی و مهد رستاخیز ادبی ایران شد. حتی در دوران پادشاهی صفویان ترک زبان، که قبائل ترک قزلباش را دستکم برای یک سده بر سراسر ایران مسلط کردند و تجاوز سیاسی خود را به جامهٔ مشروعیت مذهبی آراستند، زبان ترکی بر فارسی چیره نشد و برجای آن ننشست. امروز فارسی نه تنها زبان رایج در تاجیکستان و بیشتر نواحی افغانستان است بلکه تا حدودی در سمرقند و بخارا و نواحی اطراف آن ها در ازبکستان نیز است ـ و این با وجود فشار ممتدی است که از طرف حاکمان محلی برای ترکِ هویت تاجیکی و زبان فارسی به کار برده شده است.

به این ترتیب وضع خراسان با آناطولی، که در زمانی کوتاه آن هم به دست تعدادی نسبتاً اندک از قبائل ترک که در آنجا ساکن شدند زبان و هویتی ترکی یافت، تفاوتی آشکار دارد. پلانول درین باره می نویسد:

در پی شکست سپاهیان دیوژن، امپراطور بیزانس، در نبرد ملازگرت (۱۰۷۱/۴۶۴)، سرزمین آناطولی به روی ایلات ترک گشوده شد و مأوای شمار کثیری از آنان گردید. سده‌ای نگذشت که در نوشته هائی که غربیان دربارهٔ سومین دوره از جنگ های صلیبی به سرداری فردریک بارباروسا به جای گذاشته‌اند (۱۱۸۹/۵۸۵)، آناطولی به نام "ترکیه" خوانده می‌شود، نامی که تا امروز برآن مانده است.[۴]

توانائی و پویائی مردم خراسان

جلوهٔ دیگری از نیروی درونی و معنوی مردم خراسان را در قدرت هضم و تحلیل اقوام بیگانه می‌توان یافت. خراسانیان نه تنها زبان و فرهنگ قبایل مهاجم را مورد اعتناء قرار ندادند، بلکه زبان و فرهنگ خود را نیز به آنان پذیراندند. جاحظ، مؤلف نام‌آور عرب (۲۵۴-۱۶۰هـ.) در رساله ای که در بارهٔ مناقب ترکان پرداخته است می‌گوید که مردم خراسان آداب و رسوم و ویژگی های نژادی خود را بر ساکنان این سرزمین، چه ترک و چه تازی، تحمیل کردند و بدین سان مرزهای نژادی را کمرنگ ساختند. هم او دربارهٔ تازیانی که در خراسان ساکن شدند می‌نویسد. «هنگامی که به اولاد اعراب و بادیه نشینانی که خراسان را مسکن خود ساختند بنگرید و آنان را با مردم بومی فرغانه مقایسه کنید تفاوتی بین آنان نمی بینید.»[٤]

آنچه دربیان جاحظ مستتر است، به گفتهٔ لسنر (Jacob Lessner) اینست که «ویژگی های دیرپای فرهنگی هر سرزمینی را می توان به مردمانی که درآن رحل اقامت افکنده اند منتقل ساخت. از همین رو تازیانی که در خراسان اقامت گزیدند خود به رنگ بومیان آن سرزمین درآمدند»[٥] موشه شارون (Moshe Sharon) درکتابش به نام *Black Banners from the East* (عَلَم های سیاه از جانب شرق) به تأثیر خراسان بر مهاجران و مهاجمانی که درآن ساکن شدند با صراحت بیشتری اشاره می کند.

> «نسل دوّم تازیانی که در خراسان به دنیا آمده بودند زبان روزمرّهٔ عربی را به تدریج فراموش کردند. گویش فارسی-عربی یا آنچه در برخی از منابع "لغت اهل خراسان" و "لسان اهل خراسان" نامیده شده بر جای عربی نشست ... نه تنها زبان عربی به عنوان وسیلهٔ محاوره و ارتباط روزمرّه از یادها رفت، نه تنها از میراث آداب و سنن تازی درمیان نسل دوّم و سوّم اعرابی که در خراسان، و بیشتر از مادران ایرانی، زاده شده بودند نشانی نماند، بلکه صورت و سیمای تازی نیز به تدریج ناپدید شد.»[٦]

تجلّی این توانائی در جذب و تحلیل اقوام بیگانه را دراین واقعیت مسلم نیز می‌توان دید که همهٔ سلسله های ترک زبان که بر خراسان فرمان راندند، از غزنویان و سلجوقیان در سده های یازده و دوازده میلادی گرفته تا تیموریان در قرن های چهاردهم و پانزدهم و قاجاریان در سدهٔ نوزده و اوائل سدهٔ بیستم، همه بی‌استثنا مسخّر و مجذوب فرهنگ ایرانی شدند و به حمایت از فرهنگ و هنر ایرانی، به

یژه زبان و ادب فارسی، و تبلیغ و ترویج آن‌ها همّت گماشتند.
نخستین نشان عمدهٔ دوام پویندگی و توانمندی مردم خراسان و ماوراء النهر
نیروی درونی آنان را در جریان دو رویداد تاریخی و به غایت مهم می توان
ید. رویداد نخست شورش و جنبش انقلابی خراسان، به رهبری ابومسلم است
ه بنام "انقلاب عبّاسی" خوانده می‌شود. در این قیامِ پیروزمند سپاهیان خراسان
ه انجام آنچه ناشدنی می نمود موفّق شدند. لشکرِ امویان را درهم شکستند و
بّاسیان را برجای سلسلهٔ مقتدر اموی به تخت خلافت نشاندند ـ سلسله ای که از
ی آمدهای مسلمان شدن بخشی بزرگ از مردم ایران (به ویژه در سرزمین های
رقی و شمال شرقی آن) و بهم خوردن توازن قوا در سرزمین های خلافت
سلامی غفلت ورزیده بود. هرچه دربارهٔ اهمیت این رویداد و دگرگونی‌های
رفی که در جهان اسلام به بارآورد گفته شود گزاف نیست، چه در پی این رویداد
د که مسلمانان غیر عرب، به ویژه ایرانیان، در ادارهٔ حکومت اسلامی و استوار
اختن و توسعهٔ تمدّن اسلامی مانند اعراب صاحب دست شدند.

از آنجا که شماری از سپاهیان خراسانی ابومسلم که انقلاب عبّاسی را به
یروزی رساندند از قبائل عرب ساکن آن خطّه بودند، برخی از مؤلّفان معاصر که
اعیهٔ تجدید نظر و بازنگری در عقاید دانشمندان سلف دارند به تازگی به
مسیری عرب‌گرا از قیام عبّاسی و سپاهیان خراسانی دست زده‌اند.[۷] من در جای
یگری به نقد این تفسیر تازه پرداخته ام.[۸] در این جا کافی است به این نکته
شاره کنم که مؤلّفان اسلامی نه تنها "خراسانی" بودن قیام ابومسلم و سپاهیان او
لکه بخصوص نقش "ایرانیان" را در استقرار خلافت عبّاسیان تأکید کرده اند.
رای نمونه، جاحظ، مؤلّف ضدّ شعوبی، حکومت عبّاسی را "ایرانی و خراسانی"
تا خلافت امویان را "عرب" و لشکریان آنان را "شامی" می خواند.[۹] هم‌چنین
قریزی، مورّخ مشهور عرب (قرن‌های ۱۴ و ۱۵)، درکتاب ***النزاع و التخاصم*** سلب
درت از امویان و به خلافت رساندن عبّاسیان را کار ایرانیان و توسط مردم
خراسان می‌شمارد.[۱۰] افزون براین، پی آمدهای این قیام و شرکت مؤثّر و گستردهٔ
یرانیان را در زندگی اداری، اجتماعی و عقلائی نخستین دوران خلافت عبّاسی
ز سویی و ضعف عنصر عرب و بی‌اعتمادی خلفای اولیهٔ عبّاسی به اعراب قبیله‌ای
ـ روی آوردن آنان به موالی را از سوی دیگر به هیچ روی نشان پیروزی سپاهیان
ا عناصر "تازی" نمی توان شمرد.

رویداد مهمّ دوّم مربوط به اختلافی است که بین امین، جانشین هارون الرشید،
ر برادرش مأمون، که از مادری ایرانی و هنگام مرگ هارون والی خراسان بود،

پدیدار شد چه امین کوشید تا برادر را از امتیازاتی که پدرش به او عطا کرده بود محروم کند. سپاهیانی که از میان مردم خراسان و ماوراء النهر بسیج شده بودند به فرماندهی طاهر بن حسین، مشهور به ذوالیمینین، در چند جبهه بر لشکریان امین تاختند و پس از پیروزی برآنان مأمون را به خلافت نشاندند و آغازگر دورانی شدند که هرچند به علت اصرار مأمون در تحمیل عقاید معتزلی، بخصوص عقیده به خلق قرآن و قدیم نمودن آن، نمی توان آنرا دورهٔ آزاد اندیشی شمرد، ولی بی‌شک از حیث گرم بودن بازار بحث و تحقیق در مسائل دیگر و برخورد آراء متفاوت نظیری در دوران خلافت عباسی نیافت.

کامیابی خراسانیان در این دو رویداد مهم تاریخی نشان وجود نیرویی هنوز پویا و طبعی چالشگر در مردم خراسان بود که آنان را از مردم سایر خطه ها ممتاز می کرد هم چنین هیچ یک از دیگر نواحی ایران مانند خراسان پذیرای آراء و اعتقادات بدیع و بدعت‌گرا نبود و این نیز خود نشانی از دل‌زندگی و دوری از جمودفکری و رکود عاطفی در مردم خراسان است تصادفی نیست که در انقلاب عباسی پیشوایان شیعه و سپس رهبران عباسی به مردم خراسان بود که توسّل جستند و آنان را پنهانی به خیزش علیه امویان و علیه عصب و کمری که به آنان منسوب می داشتند خواندند و از میان همهٔ مردم مسلمان، مردم خراسان را در خور اعتماد خود شمردند. اینکه برخی دلیل اختیار خراسان را ازطرف عباسیان دوری خراسان از مرکز خلافت اموی و ضعف قدرت امویان در خراسانِ دور دست دانسته اند، به دلیلی نارسا و سطحی توسّل جسته اند. اقتدار و نفوذ امویان در خراسان، که عدهٔ کثیری از قبایل مضر وخزرج درآن توطّن گزیده بودند و از پایگاه های حمله به سغد و خوارزم و فرغانه و سرزمین ترکان به شمار می رفت، نیرومند بود و فتوحات امویان در آسیای مرکزی به‌یاری مقاتلان عرب و همرزمان خراسانی آنها به دست می‌آمد دلیل عمدهٔ پیروزی قیام را در عامل انسانی یعنی در مردم خراسان و خُلقیات آنان جستجو باید کرد.

زمانی هم که عبّاسیان به ابومسلم خیانت ورزیدند و منصور خلیفه او را به نیرنگ به قتل آورد، مردم خراسان همان واکنشی را از خود نشان دادند که از آنان انتظار می رفت پس از کشته شدن ابومسلم، شماری جنبش های سیاسی-مذهبی، ازجمله جنبش مقنّع، استاذ سیس، به آفرید، و سنباد در خراسان ظهور یافت؛[۱] پیش از آن نیز جنبش ابوخالد[۱۲] و هم جنبش "سپید جامگان" و "سرخ جامگان" روی داده بود که همگی جنبش هایی عرب ستیز بودند و به کیش مزدکیان، که ریشه ای دیرینه درآن منطقه داشت، گرایش داشتند.

از این ها مهمتر، درخراسان بود که در سدهٔ نهم میلادی ادب فارسی تولّدی تازه یافت و دوران شکوهمند شعر فارسی آغاز گردید. در آنجا بود که رودکی، پدر شعر فارسی، غزل‌ها و قصیده های خود را سرود و در خراسان بود که شاعران بزرگ دوران غزنوی -عنصری و فرّخی و منوچهری- شعر فارسی را به اوج تازه‌ای از فصاحت و شیوائی رساندند. بالاتر از همه، در خراسان بود که نخستین گام ها برای تدوین "تاریخ ملّی" و گردآوری داستان‌های کهن ایرانی، به نثر و نظم، برداشته شد، و سرانجام در خراسان بود که ***شاهنامهٔ فردوسی***، این اثر شکوهمند زبان فارسی و استوار ترین ستون هویّت ملّی ایرانیان ، پا به عرصهٔ وجود نهاد

امّا پویندگی و همّت خراسانیان منحصر به پهنهٔ زبان و ادبیات نبود، بلکه در زمینهٔ دانش و اندیشه و تدبیر مُلک نیز جلوه کرد. برگ های تاریخ خراسان آکنده از نام دانشمندان پرآوازه و دولتمردان تواناست. درخراسان بود که وزرا و دبیران دانشمندی چون فضل بن سهل و حسن بن سهل پیدا شدند و در دوران کشمکش امین و مأمون و سپس در خلافت مأمون منشاء خدمات ارزنده گردیدند. ابوعبدالله جیهانی، ابوالفضل و ابوعلی بلعمی، ابوالعباس اسفراینی، احمدبن حسن میمندی، حسنک وزیر، ابوالحسن عُتبی و نیز شخصیت ناماری چون نظام الملک طوسی از جملهٔ این دولتمردان بودند. خراسان هم چنین زادگاه تاریخ نگارانی چون گردیزی و ابوالفضل بیهقی و مؤلّف ناشناختهٔ ***تاریخ سیستان*** بود. از دانشمندان نام، ابوجعفر محمّد ابن موسی خوارزمی، ریاضی دان و اخترشناس و جغرافی‌دان و مخترع علم جبر؛[۱۲] ابوعبدالله محمّدبن احمد خوارزمی، مؤلّف ***مفتاح العلوم***؛ ابومعشر بلخی، منجّم؛ ابوالوفا بوزجانی و عمرخیّام نیشابوری، منجّم و فیلسوف و ریاضی دان؛ ابوریحان بیرونی، جامع علوم زمان خود؛ فارابی، بنیان‌گذار واقعی فلسفهٔ اسلامی؛ ابوسلیمان سَجِستانی، منطق شناسی که در قرن دهم میلادی آرائش برمحافل علمی و فلسفی بغداد چیره بود؛ ابن سینا، فیلسوف و پزشک شهیر؛ ابوزید بلخی، متکلّم و فیلسوف؛ و ابن قُتیبهٔ دینوری، ادیب، مورّخ و متکلّم مشهور و متفکّران اسماعیلی چون ابو یعقوب سجستانی و ناصر خسرو؛ همه از جمله فرزندان نامدار خراسان بزرگ‌اند.

در زمینهٔ علوم اسلامی نیز بزرگانی چون غزالی، زَمَخشری و شهرستانی (که در تاریخ ادیان نیز دست داشت) زادهٔ خراسان بودند. درعرصهٔ تصوّف و عرفان اسلامی نیز کسانی چون ابویزید بسطامی، ابوسعید ابی‌الخیر، ابوالحسن خرقانی، عبدالله انصاری، احمد غزالی، و نجم الدین کبری که سر سلسلهٔ بسیاری از طریقه های صوفیه به شمار می رود، خراسان را پرآوازه کردند. به فهرست

نام بزرگان خراسان بیش از این نیز می توان افزود اما همین بس که در گسترهٔ دانش و اندیشه، به کسانی چون فارابی، خوارزمی، ابن قتیبه، بیرونی، ابن سینا و غزّالی و در عرصه های سیاسی و نظامی به ابومسلم، طاهر بن حسین، یعقوب لیث و اسماعیل سامانی بیندیشیم تا به همّت سازنده و نیروی کوشنده‌ای که، در سده های نخستین اسلام و در محدودهٔ رستاخیز خراسان در این سرزمین فعّال بوده پی ببریم.

تلاش های خراسانیان برای بازیابی و احراز هویّت خود پس از هجوم تازیان سرانجام با ایجاد حکومت های محلّی و نیمه مستقل شکل گرفت. طاهریان به نرمی، صفّاریان به ستیز و سامانیان به مدارا به برپاساختن چنین حکومت هائی دست زدند و هرکدام به سهم خود به جنبش سیاسی و فرهنگی خراسان، و به تبع آن ایران، یاری رساندند.

بار در خراسان بود که نظامی مالی و اداری، برگردهٔ نظام "دیوانی" عبّاسیان، که خود کمابیش اقتباسی از ساختار اداری ساسانیان بود، شکل گرفت که سده‌ها، و دستکم تا حملهٔ مغول و حتّی پس از آن، بدون تغییر عمده ای برجای ماند هیچ یک از این رویدادها و دگرگونی‌ها در دیگر ایالات، به ویژه ایالات ماد قدیم که خاستگاه نخستین شهریاری ایرانیان بود و ایالات جنوبی ایران که زادگاه شاهنشاهی هخامنشی و ساسانی و پایگاه استوار کیش زردشتی بود، رخ نداد. تنها استثنا قیام بابک خرّمدین در آذربایجان و شروان بود. وی در برابر حملات خلیفهٔ بغداد شانزده سال پایداری کرد تا سرانجام در زمان مأمون به دست افشین از نامداران اُسروشَنه در ماوراء النهر، که سرداری ایرانی در خدمت عبّاسیان بود، شکست خورد و اسیر شد و به شکنجه درگذشت.

پایداری و نیرومندی خراسانیان، که در پیروزی های نظامی، در خلاقیّت چشم‌گیر علمی و ادبی، در سیاست و تدبیر مُلک و نیز درقبول عقاید پُرشور مذهبی و بدعت های دینی تجلّی یافت، برای تاریخ جهان اسلام اهمیّتی ویژه دارد، چه رستاخیز فرهنگی ایران، که مآلاً بر همهٔ سرزمین های شرقی اسلام از کشور عثمانی تا هندوستان پرتو افکند و به فرهنگ و ادب آن ها جانی تازه بخشید، درهمین نیروی درونی خراسانیان نطفه بست و ریشه گرفت. امّا گسترش و تأثیر این فرهنگ باززاده را، که فارسی زبان رسمی و ادبی آن بود، تنها مدیون ویژگی‌ها و توانایی‌های اصیل این فرهنگ نیستیم، بلکه حمایت امرا و سرداران ترکی که بر ایران و آسیای صغیر و آسیای میانه و هندوستان فرمان راندند و شیفته و پشتیبان این فرهنگ شدند نیز در گسترش نمودِ آن نقشی اساسی داشت.

مرحلهٔ ایرانی تمدن اسلامی

این نکته را باید بخصوص به خاطر داشت که فرهنگ ایرانی زمانی به شکوفائی و باروری رسید که "مرحلهٔ عربی" تمدن اسلامی، که از آغاز نیمهٔ سدهٔ هشتم میلادی کانونش به بغداد انتقال یافته بود، پویائیش رو به کاستن گذاشت و در آستان رکود قرار گرفت، تا آنکه پس از حملهٔ مغول در سدهٔ سیزدهم و سقوط بغداد، سرزمین های خلافت عبّاسی در امپراطوری عثمانی، که خود عرصهٔ نفوذ فرهنگ ایرانی بود، مستحیل گردید. بدین‌گونه کشورهای عربی و سرزمین های عربی اسلام نیز از راه ادغام در امپراطوری عثمانی در معرض نفوذ فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و بسیاری از برگزیدگان آنها با شعر و ادب و نقّاشی و دیگر صنایع ایران آشنا شدند. نسخ نفیس *شاهنامه* و *گلستان* و مجموعهٔ کتب خطیّ فارسی در قاهره و برخی دیگر از شهرهای تاری یادگار این دوره از آشنائی با آثار ایرانی و شیفتگی نسبت به آنهاست (*ایرانیکا*، جلد هشتم، ذیل Egypt دیده شود) دوره یا مرحلهٔ دوّم شکوفائی و باروری تمدن اسلامی که پس از ضعف و انحطاط دورهٔ عربی پیش آمد و پی آمد جنبش و رستاخیز خراسان بود مرحله‌ای است که باید آنرا "مرحلهٔ ایرانی" تمدن اسلامی نامید. آرنولد توین بی(Arnold Toynbee)، مورّخ نامی، در بارهٔ قلمرو این دوران می گوید.

> در این امپراطوری پهناور فرهنگی [از سواحل بسفر تا خلیج بنگال] زبان فارسی را باید وامدار اسلحهٔ سرداران و جنگاوران ترک زبان دانست. این سرداران، که در دامن سنّت‌های ایرانی پرورده شده و مسحور ادب فارسی بودند، از یک سو امپراطوری عثمانی را در جای کانون کلیسای ارتدکس پایه‌گذاری کردند و از سوی دیگر سلسلهٔ سلاطین گورکانی را در هندوستان بنا نهادند. این دو امپراطوری که با شالودهٔ فرهنگ ایرانی بر دو بستر مسیحیت و آئین هندوئی بنا شده بودند در همان مسیری افتادند که گرایش فرهنگی بنانهندگان آنها را نشان می داد و در فلات ایران و حوزهٔ رودهای سیحون و جیحون، یعنی در مهد زبان فارسی و تمدن ایرانی به هم می‌پیوستند. در اوج قدرت سلسله های گورکانی و صفویه و عثمانی، حاکمان و نخبگان سیاسی این خطّهٔ پهناور حامی و پشتیبان زبان فارسی به عنوان زبان همگانی ادب بودند و در دو سوم این پهنهٔ گسترده که صفویان و سلاطین گورکانی برآن حکومت می‌راندند، فارسی زبان رسمی اداری نیز بود.[۱۴]

فرضیهٔ دو پلانول

دو پلانول سبب اختلاف بارزی را که در واکنش آسیای صغیر و فلات ایران در برخورد با هجوم ترکان مشهود است، چنانکه گذشت، بیشتر در عوامل کشاورزی

و اقلیمی می بیند به اعتقاد او ایرانیان در نخستین مراحل تاریخ خود به روش های پیشرفته‌ای درکشاورزی و آبیاری دست یافتند و از آنجا که سرزمین آنان بیشتر خشک و کم آب بود، به تجربه آموختند که چگونه از آب رودخانه ها برای آبیاری کشتزارها درکوهپایه ها و تپه ها بهره بجویند. مهمتر این که ایرانیان توانستند با حفر چاه و نقب قنات آب های زیرزمینی را به مزارع خود دردشت‌ها برسانند. با استثناهای اندک، همهٔ شهرهای عمدهٔ ایران از این دو نوع شیوهٔ آبیاری بهره می جستند. استدلال پلانول این است که گرچه مهاجمان صحرانورد شهرها را ویران کردند و بسیاری از چاه ها و قنات ها را از میان بردند، اما به انهدام کامل نظام آبیاری در ایران موفق نشدند از همین رو، ریشه های فرهنگ ایرانی، که اصولاً فرهنگی مبنی برنظام کشاورزی بود، همچنان به قوّت خود باقی ماند.

برعکس در آناطولی که ازآب و هوایی مساعد برخوردار است و ریزش سالانهٔ باران در آن هرگز کم‌تر از ۲۰۰ میلیمتر نیست، کشاورزی عمدتاً کشاورزی دیم است و به آب باران متّکی‌است و نه چندان به قنات و درنتیجه کشاورزان آن دستخوش قهر و آشتی طبیعت‌اند و اگر بهاری خشک یا زمستانی سخت به سراغ آنان بیاید از نظائر خود درفلات ایران درمانده تر می شوند به سخن دیگر، کشاورزی در آناطولی دستخوش هوس‌طبیعت است، گرچه کشاورز آناطولی از همتای خویش درایران سرنوشتی بهتر دارد افزون براین، هنگامی که آناطولی به‌تدریج، و به ویژه پس از دوران هلنیسم جذب حوزهٔ مدیترانه شد، تولید محصولات سردرختی چون زیتون و انگور و انجیر رایج تر شد و کشت غلاّت را به‌نوبهٔ خود تضعیف کرد. به این ترتیب، غلبهٔ فرهنگ و شیوهٔ زندگی قبیله‌های مهاجم ترک بر سرزمینی که به سبب نداشتن سنّت ریشه داری در کشاورزی توان مقابله و پایداری درخود نمی دید آسان تر بود

در این گفتار من نمی توانم آن چنان که باید حق نظریهٔ بدیع و هوشمندانهٔ پلانول را در جزئیات آن ادا کنم. با این همه معتقدم مشکل می توان دو واکنش مختلف در برابر تسلّط ترکان را در فلات ایران و آناطولی تنها و یا حتّی عمدتاً به عوامل اقلیمی و شیوه های آبیاری و بهره جویی ازآب های زیر زمینی نسبت داد. شیوه های کشاورزی ایرانیان، به ویژه نظام آبیاری و کشاورزی آنان، در آذربایجان و نواحی مرکزی و جنوبی ایران نیز رواج داشت اما آذربایجان، برخلاف خراسان، نه چنانکه باید در برابر عوامل فرهنگی و عناصر بیگانه پایداری نشان داد و نه در دوران رستاخیز فرهنگی ایران پیشگام و پویا شد، چنان که در سدهٔ

هشتم هجری (چهاردهم میلادی) مردم شهرهای عمدهٔ آذربایجان بیشتر ترک زبان شده بودند. و اگر هم این وضع را بیشتر نتیجهٔ سکنی گرفتن عدهٔ زیادی از ایلات ترک توسط مغولان در سرزمین حاصلخیر و علوفه زای آذربایجان بدانیم، باز این نکته باقی است که مردم مغرب و شمال غربی ایران سهم عمده ای در رستاخیز فرهنگی و سیاسی سده های نهم و دهم ایران نداشتند. هم چنین با این که قنات رایج ترین شیوهٔ آبیاری در ایالات مرکزی و جنوبی ایران هم بود عوامل دیگری که خراسان را پرچمدار رستاخیز سیاسی ایران کرد در آنها فراهم نبود و این ایالات نقش شایسته ای درآغاز شکوفائی ادبیات فارسی ایفا نکردند. در دوران های بعدی بود که آذربایجان و فارس و کرمان نقشی مهم در عرصهٔ سیاست و ادب ایران به عهده گرفتند و فرهنگ ایرانی را رونق بخشیدند.

فروپاشی جامعهٔ ساسانی در برابر یورش تازیان یا شکست هخامنشیان به دست یونانیان یا زوال شتابان سنن فرهنگی ایران در برابر نیروی روز افزون فرهنگ غربی از قرن نوزدهم به بعد را نیز مشکل بتوان با توسل به شیوه های آبیاری در ایران توجیه کرد. ناچار باید گفت که هم ضعف جامعهٔ ایران ساسانی و شکستش از اعراب و هم سر برداشتن ایرانیان پس از این شکست که با رستاخیز فرهنگی خراسان شروع شد هر دو همچنان نیازمند توضیح و سبب یابی است.

امّا توضیح اینگونه رویدادها، جدا از رویدادهای مشابه، مشکل می تواند ما را به نتیجهٔ مطلوب برساند، زیرا با محدود ساختن خود به یکی دو مورد محال مقایسه و به محک زدن نتایج خود را نخواهیم یافت. ولی اگر افق دید خود را بگستریم و این پدیده ها را در سطری وسیع تر قرار بدهیم و به عنوان مواردی از یک نظام کلی (که درآن پدیده های مشابه توجیهی مشابه می یابند) درآنها نظر کنیم، شاید بتوانیم به الگوئی دست یابیم که نیاز ذهنی ما را به یافتن نظمی و قانونی و منطقی در امور برآورَد و ارتباط میان موارد مشابه را روشن سازد.

در تاریخ بشر نه جامعهٔ ساسانی تنها جامعه‌ای است که پس از شکستی نظامی فرو پاشیده و نه خراسان تنها نمونهٔ رستاخیز فرهنگی است. توضیح و سبب یابی ما هنگامی درخور اعتماد کافی خواهد بود که از نظر کردن در حوادث ایران به صورت وقایعی منفرد و یکتا بپرهیزیم، تا اگر توضیحی به دست آوردیم نه تنها توالی شکست و رستاخیز خراسان را روشن سازد، بلکه مثلاً روشنگر شکست نهائی عیلامی‌ها از آشوریان و سپس غلبهٔ مادها بر اینان در

۶۱۲ ق. م. و یا توالی شکست و قیام آلمان پس از دو جنگ جهانی اخیر نیز باشد. درنظر آوردن موارد مشابه محتاج مطالعهٔ تاریخ است، و طبعاً این سؤال پیش می‌آید که آیا مطالعهٔ تاریخ عمومی می تواند ما را به طرح های کلّی و الگوهای عامّی در توضیح وقایع رهنمون شود که روشنگر رویدادهای تاریخی ایران نیز باشد؟

زادن و فرسودن فرهنگ ها

اگر اصل علّیت را حاکم بر رویدادهای تاریخی بشمریم ناگزیر باید بپذیریم که پدیده های مشابه معلول علّت های مشابه اند. حال اگر با توجه به این معنی به تاریخ بشر در منظری گسترده بنگریم بی درنگ به این واقعیت بر می خوریم که همهٔ فرهنگ‌های پیشرفته بشری با یک استثناء از میان رفته یا به سستی گرائیده‌اند. امروز، از فرهنگ های کهن و درخشان سومر و مصر جز یادی کمرنگ درخاطره ها نمانده. از میان دیگر فرهنگ های مشهور باستانی، فرهنگ بابل، آشور، هیتی، عیلام، اورارتو، اوگاریت، فینیقیه، آناطولی باستان، سوریهٔ باستان، اقریطس (کرت)، میسنه، مایا، آرتک، سلت، و روم باستان همگی مرده و رفته‌اند؛ و در برخیِ دیگر، چون فرهنگ های هندی و یونانی و اسلامی، که دوام آورده اند از پویندگی و خلاّقیت و شکوه گذشتهٔ آنان خبری نیست.

استثنائی که بام بردم تمدّن و فرهنگ کنونی غرب است که جوان ترین تمدّن پیشرفتهٔ بشری است و به رغم پیشگوئی بدبینانی چون اُروالد اشپنگلر هنوز کوشنده و پویاست و بر دیگر فرهنگ ها می تازد و آنها را به زیر سلطه یا نفوذ خود در می‌آورد. اگر ظهور و زوال دیگر فرهنگ ها را ملاک داوری خود قرار دهیم ناگزیر به این نتیجهٔ محتوم می رسیم که فرهنگ غربی نیز سرانجام از نفس خواهد افتاد و چون فرهنگ های بابلی و مصری و فنیقی و یونانی و رومی محکوم به ضعف و زوال خواهد شد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که فرهنگ غربی که آغاز شکوفائیش در قرن چهاردهم مسیحی در "رنسانس" ایتالیا رخ نمود هنگامی رو به بالیدن گذاشت که فرهنگ عربیِ اسلامی مدت ها قبل در مسیر انحطاط افتاده بود و فرهنگ ایرانیِ اسلامی نیز که ریشه در نهضت فرهنگی خراسان داشت فاصلهٔ چندانی با دوران رکود و فرسودگی نداشت و اینک تمدّن اسلامی که قرن ها در خاورمیانه و شمال افریقا و اسپانیا تمدّن فائق و تازنده به‌شمار می‌رفت، کم‌کم جای به تمدّن نوخاستهٔ غربی می سپرد. دریک سخن، فرهنگ ها نیز مانند هر موجود زنده ای روزی زاده می شوند، در طول

زمان می بالند و شکوفا می شوند، اما سرانجام نیروی آنها به پایان می رسد و به سراشیب انحطاط می افتند و آنگاه یا مثل عیلام وکارتاژ از میان می روند و یا در سایهٔ تمدّن جوان تری لنگ لنگان به زندگی کم نور و حیات فرسودهٔ خود ادامه می دهند، چنانکه در کشورهای "جنوبی" و در میان بومیان کانادا و بومیان آمریکای جنوبی مشهود است.

عامل جغرافیائی یا عامل انسانی؟

در بررسی زایش و فرسایش فرهنگ ها و توضیح و تفسیر خصوصیات آنها، طبعاً دیده ها نخست به اوضاع و احوال جغرافیائی و اقلیمی آنها معطوف می شود پیوند بین ویژگی های فرهنگی هر جامعه و محیط طبیعی و جغرافیای آن توجّه مردم شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی را دیری است به خود جلب کرده و به ارائهٔ نظریه های گوناگون انجامیده است. از جمله نظریه ای است که عامل جغرافیائی را در تکوین فرهنگ و کیفیت آن عامل قطعی و اساسی می شمارد دیگر نظریه ای است که برعکس عامل انسانی و رفتار آدمی را در واکنش به طبیعت و سایر عوامل اصل و اساس خصوصیات جامعه می داند البته مشکل بتوان انکار کرد که شیوه و نحوهٔ زندگی، به ویژه در مراحل آغازین هر فرهنگی، متأثر از اوضاع و احوال جغرافیایی واقلیمی محیط آن است آرنولد توین بی اقلیمی را مساعد رشد و شکوفایی فرهنگ‌های برتر می‌داند که حدّ معتدلی از دشواری را در برداشته باشد. حدّی که وی آنرا "میانگین زرّین"(golden mean) می‌خواند. به اعتقاد او استفاده از طبیعت و یا مبارزه با آن باید چنان دشوار باشد که کوشش مردم یکسره صرف برآوردن نیازهای نخستین شود (مانند نواحی قطبی) و نه چنان آسان که زندگی روزمره با اندک تلاشی میسر گردد (مانند سواحل آمازون) مثلاً وی بین النهرین و یونان و مسیر رود یانگ تسه در چین را در زمره سرزمین هایی که برای رشد فرهنگ بشری از میانگین زرّین بهره داشته اند می شمارد هم چنین براساس نظریهٔ هواداران "محیط فرهنگی" (Kulturkreis) عناصر اصلی فرهنگ هند و اروپایی در آغاز در دشت های مغرب آسیا و مشرق اروپا (Eurasian steppes) نشأت گرفت و از آن رنگ پذیرفت و اساس شیوه ای از زندگی مبتنی بر کوچ و صحرا گردی گردید که به تدریج به سایر نقاط اروپا سرایت کرد و در دوره های پیش از شهرنشینی در این قاره مرسوم شد. تأثیر محیط زیست را در برخی نقاط دیگر نیز به آسانی می توان دید مثلاً شیوهٔ زندگی اسکیموها در نواحی قطبی و بوشمَن ها در قلب افریقا

را با محیط طبیعی‌آنها می‌توان توضیح داد هم‌چنین زندگی در سواحل دریای اژه طبعاً با آنچه در تبت یا مغولستان می‌گذرد تفاوتی اساسی دارد.

با این همه باید گفت که پس از آن که فرهنگی ریشه گرفت رشد و تکاملش بیش از آن‌که تابعی از عوامل جغرافیائی باشد متأثر از تلاش و رفتار و ویژگی‌های مردم آن است در واقع، در بارهٔ اثر عوامل طبیعی اغلب راه گزاف گرفته اند و به گمان من از توجّه کافی به خصوصیات عامل انسانی بازمانده اند کافی است توجه کنیم که طبیعت و محیط جغرافیائی یونان از دوران پریکلس و فیدیاس در سدهٔ پنجم پیش از میلاد، یعنی هنگامی که فرهنگ یونان در اوج اعتلای خود بود، تاکنون تغییری نیافته است، امّا فرهنگ جامعهٔ یونان امروز به فرهنگ جوامع کنونی خاورمیانه شباهت بیشتری دارد تا به فرهنگ باستانی آن کشور. نکتهٔ مشهود دیگری که اصالت عامل انسانی را نشان می دهد این است که برخی فرهنگ ها با آنکه در اقلیم های جغرافیائی مختلف به بار آمده اند در بسیاری وجوه با یکدیگر همسانند، مثل شباهتی که میان فرهنگ بسیاری از کشورهای امریکای لاتین و خاورمیانه و پرتغال و جزیرهٔ سیسیل و قفقاز می‌بینیم از سوی دیگر گاه تفاوت های فاحشی میان دوقوم که محیط جغرافیائی واحدی داشته اند مشاهده می کنیم، مانند تفاوتی که میان فرهنگ و شیوهٔ زندگی بومیان امریکای شمالی و تمدّن کنونی این سرزمین دیده می شود به این ترتیب، باید برای پی بردن به دلائل اختلاف یا شباهت میان فرهنگ ها به جستجوی عواملی غیر از عوامل جغرافیائی برآمد.

برای پی بردن به دلائل اختلاف، مثلاً میان فرهنگ باستانی و امروزی مردم یونان یا مصر، در بادی امر عوامل گوناگونی از حمله هجوم بیگانگان یا تن دادن به کیشی تازه به ذهن می آید اما چون نیک بنگریم آشکار می شود که هجوم بیگانه همیشه فرهنگ بومی را نابود نمی کند و یا مانع بالیدن آن نمی شود- به ویژه اگر توش و توان فرهنگ بومی یکسره از میان نرفته باشد- بلکه حتّی ممکن است هجوم بیگانه عاملی تازه در حرکت جامعه ای به سوی مراحل برتر شود در دنیای معاصر، آلمان و ژاپن که از ویرانه های شکست کامل خود در جنگ دوّم جهانی سر برکشیدند و به پیروزی های تازهٔ صنعتی و اقتصادی دست یافتند، نمونه های بارز امکان تأثیر مثبت تهاجم اند. نمونهٔ دیگر بالندگی فرهنگی خراسان در دوران سامانی است. اما هنگامی که جامعه ای به سراشیب انحطاط افتاد یا توان خویش را یکسره از دست داد، هجوم خارجی بر شتاب زوالش می افزاید، همان‌گونه که آشور بانیپال عیلام را متلاشی کرد، و کورش

بابل را از نیرو انداخت و رومیان تمدن اتروریا را مضمحل نمودند و گُت ها تمدن روم را درهم نوردیدند و تازیان هویت مصر و سوریه را دگرگون کردند و اسپانیائی ها و پرتغالی ها تمدن های بومی امریکای مرکزی و جنوبی را محو نمودند.

درمورد تحمیل یا پذیرفتن کیشی تازه نیز دلیلی در دست نیست که چنین تغییری لزوماً به انحطاط و زوال فرهنگی بینجامد. برعکس، چنین به نظر می رسد که تغییر کیش و آئین اغلب موجب تحرّکی تازه می شود. اسلام آوردن تازیان بت پرست، بودائی شدن سَکاهای ختن، یهودی شدن ترکان خزر و مسیحی شدن ارامنه را از موارد آن می توان شمرد. اگر گسترش مسیحیت به سوی غرب دوران تاریک قرون وسطا را با خود به اروپا آورد، باید به خاطر آورد که دراین زمان نیروی درونی رومیان و متصرّفات سلت نشین آن ها خود نقصان گرفته بود و بطوریکه گیبون مورخ انگلیسی نیز یادآور شده است هنگامی که کنستانتین (م ۳۳۷) به کیش مسیحی گروید و کوشید تا دین مسیحی و دولت روم را به هم بپیوندد، فرهنگ رومی خود به مرحلهٔ انحطاط رسیده بود، و باید گفت که اقوام ژرمنی هم هنوز آمادهٔ جنبش فرهنگی نبودند.

به هرحال اگر به پرسش نخستین بازگردیم و بپرسیم که عامل ضعف و فتور فرهنگی در بین النهرین و مصر و یونان و روم و ایران چه بود و فرهنگ چین و هند و مایا و اینکا و آزتک و سلت را چه عاملی از نیرو انداخت و طعمهٔ فرهنگ های جوان تر و مهاجم ساخت، به شگفتی درخواهیم یافت که از شدّت سادگی است که پاسخ از نظر ما دورمانده است و این عامل جز عامل سالخوردگی نیست.

اصل اول: عمر محدود فرهنگ ها

اگر راهنمایی تاریخ را بپذیریم، ازین نتیجه گریز نیست که هیچ فرهنگی پیوسته در اوج بالندگی نمی ماند. فرهنگ ها نیز، مانند همهٔ موجودات زنده، عمری محدود دارند که در طی آن از دوران شباب، که با شور و نیروئی خروشنده قرین است، به دوران میانسالی و شکفتگی می رسند و سرانجام به تدریج راه انحطاط می پیمایند و جای خویش را به فرهنگی تازه وامی گذارند و سپس خود عموماً به صورت پیرو و تابعی از تمدّن تازه درمی آیند و یا در آن مستحیل می شوند. نه تنها فرهنگ جوامع بشری، بلکه دولت ها و سلسله ها و نهادها نیز راه پیری و کهنسالی می سپرند و با عبور از دوران نیرومندی و بالندگی و

رکود فرتوت می شوند و از درون می کاهند. تاریخ بین النهرین گواه بارزی براین مدّعاست. فرهنگ ها و سلسله های سومریان، اکدیان، کاسیان، آشوریان، بابلیان، پارسیان، سلوکیان، اشکانیان، ساسانیان، اعراب و عثمانی ها هریک به نوبت دوره ای براین خطّه مسلط شدند و حکم راندند؛ اما هیچیک اند مدت نبودند و جز نوبت پنج روزه ای نداشتند و آخر منزل به دیگری پرداختند

این که سالخوردگی عامل اساسی در فروماندگی جوامع بشری است با نگاهی بر دیگر نواحی جهان روشن تر می شود به عنوان نمونه می توان فرهنگ هائی را که در یونان و ایتالیا ظهور کردند در نظر آورد. در یونان می توان به ترتیب از فرهنگ مینوآ در کِرت، فرهنگ میسه (پایتخت آگاممنون) درپلوپونز و سپس فرهنگ کلاسیک یونان نام برد که یکی پس از دیگری بارور شدند در سرزمین ایتالیا از فرهنگ اتروسک در اتروریا و فرهنگ رومی و سپس فرهنگ رنسانس یاد می‌توان کرد. هریک از این تمدّن ها زاده شدند، به مرحلهٔ بلوغ و باروری رسیدند و سرانجام راه زوال گرفتند، مگر تمدّن رنسانس که هنوز به صورت تمدّن غربی پویاست.

البته این اصل که جوامع نیز چون موجود زنده ای دیر یا زود از نیرو می افتند و از میان می روند اصل تازه ای نیست. برخی ازفلاسفهٔ تاریخ از جمله ابن خلدون (قرن هشتم هجری، ۱۴۰۶-۱۳۳۳م)، جاماتیستا ویکو (۱۷۴۴-۱۶۶۵)، اروالد اشپگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) و آرنولد توین بی (۱۹۷۵-۱۸۸۹) به سیر تمدّن‌ها و جامعه ها اشاره کرده اند همهٔ آنانی نیز که به "نظریهٔ ادواری" تاریخ معتقدند تلویحاً از معتقدان این اصل شمرده می شوند آنچه در اعتقاد صاحبان این نظریه مستتر است اینست که با پژوهش در تاریخ و مطالعهٔ گذشته بشری می‌توان به الگوئی و قاعده ای از بروز حوادث تاریخی دست یافت که به نوبهٔ خود فهمیدن و شناختن رویدادهای منفرد را که به ظاهر غیرعادی و بی‌ارتباط و نامفهوم می‌نمایند ممکن می سازد.

عنوان اثر مشهور گیبون، ***تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم***، خود بر نظریهٔ ادواری تمدّن‌ها دلالت می‌کند، همانگونه که طعنهٔ طنزآمیز و معروف اسکار وایلد بر امریکائیان: «امریکا از مرحلهٔ توحّش به مرحلهٔ انحطاط رسیده است بی آن که از مراحل میانی گذشته باشد.» امّا واضع نظریهٔ ادواری قدرت همان مورّخ نامی سدهٔ هشتم هجری ابن‌خلدون است که پیدایش و زوال دولت‌ها و سلسله‌ها را به تفصیل بررسیده است. به نظر وی منشاء قدرت در جامعه های بشری چیزی است که او "عصبیّت" نامیده و آن همبستگی و پشتیبانی استوار از یکدیگر و از

رئیس گروه است، مثل همبستگی که در قبایل دیده می شود و در ایران منشاء تشکیل دولت ماد و هخامنشی و اشکانی و سلجوقی و صفوی و قاجار و برخی سلسله های دیگر گردید و در جامعه های عربی اکنون عصبیت حزبی جانشین آن شده است. ابن خلدون مراحلی را که خاندانی یا قومی که به قدرت دست می یابد و می تواند از حامی و خشونت و جنگ آزمائی، که مخصوص اقوام بدوی یا صحراگرد است، بگذرد و به مرحلهٔ سازندگی و تمدن برسد و توجه به حرفه و صنعت و دانش پیدا کند دقیقاً از نظر می گذراند. مرحلهٔ اخیر که با پیشرفت اقتصادی و کسب ثروت ملازمه دارد سرانجام به تن آسائی طبقهٔ حاکم و عشرت جوئی و غفلت از مصالح زیردستان می انجامد و این وضع به اعتقاد ابن خلدون به سست شدن ملاط همبستگی اجتماعی (عصبیت) از سوئی، و توسل حاکمان به زور و خشونت برای سرکوب مخالفان و معاندان، از سوی دیگر، منتهی می شود؛ قدرت پایه و جوهر باطنی خود را از دست می دهد و سرانجام دولت و سلسلهٔ تازه ای که از "عصبیت" بهره مند است جانشین قدرتی که درون مایهٔ خود را باخته است می شود.[۱۵] از میان مورخان معاصر شاید کسی بهتر از آرنولد توین بی عوارض و پی آمدهای فرسودگی و فروپاشی جوامع را بررسی و تشریح نکرده باشد.[۱۶]

شگفت آور این است که گرچه نظریهٔ فرسوده شدن فرهنگ ها و نهادها قرن هاست که مطرح و معلوم شده، باز هنگام بحث دربارهٔ احوال جوامع سالخوردهٔ امروزی و انتظاری که از آنان می توان داشت کمتر سخن از مرحلهٔ سنّی آنها به میان می آید. درچنین بحث هائی از هرعاملی و سببی، از اوضاع اقلیمی و جغرافیائی گرفته تا وضع آموزشی و ترکیب نژادی و عوامل موروثی و ژنتیک تا رویدادهای ناسازگار تاریخی و مطامع و توطئه های استعماری سخن می رود جز عاملی که از همه مؤثرتر و اساسی تر است: عامل طول عمر فرهنگی. حتی ساموئل هانتینگتون در نظریهٔ خود در بارهٔ "نبرد تمدن ها" و کشمکش های آینده میان ملل، که در سال های اخیر بحث های پُرشوری را برانگیخته است، به مسئله عمر تمدن ها توجهی نشان نداده است. به اعتقاد او نبرد مرام های مذهب‌مانندِ سیاسی و اقتصادی که تا چندی پیش در رویاروئی میان اتّحاد جماهیر شوروی و کشورهای عضو ناتو منعکس بود، حال به پایان رسیده و از این پس، و در دهه های آینده ریشهٔ اختلاف و ستیز نه سیاسی و اقتصادی بلکه فرهنگی خواهد بود. به گمان او تضاد اصلی در عرصهٔ سیاست جهانی میان کشورهایی زبانه خواهد کشید که تمدن هایی متفاوت و ناسازگار دارند. به

گفتهٔ او «جبههٔ نبردهای آینده در امتداد شکاف میان تمدن ها شکل خواهد گرفت.»[۱۷] هانتینگتون در این نظریه به تمدن های گوناگون غربی، چینی، اسلامی، هندی، امریکای لاتینی، مسیحی ارتدوکس و افریقائی چنان نگریسته که گوئی همه عمری برابر و توانی یکسان دارند. به اعتقاد من در این مورد او از توجّه به نکته ای اساسی غفلت کرده است. نبردهای سدهٔ آینده اگر هم چنانکه او می گوید میان گروههائی از ملّت ها روی دهد که فرهنگی مشترک دارند (مثل مسلمانان یا چینیان یا اروپائیان) چنین نبردی بی شک میان گروههای هم قوّه نخواهد بود، بلکه میان دسته هائی از ملل خواهد بود که طول عمر فرهنگی آنها متفاوت است نتیجهٔ این نبردهای احتمالی را به گمان نگارنده میانگین عمر ملّت های متخاصم تعیین خواهد کرد.

به طور کلی، جوامعی که پیشتر از دیگران به مرحلهٔ برتر فرهنگی یا توان سیاسی و اجتماعی خود رسیده اند زودتر از دیگران نیز از نفس افتاده و رو به انحطاط گذاشته اند (هرچند این سخن البتّه به این معنا نیست که عمر فرهنگی جوامع گوناگون برابر است) برای نمونه، می توان جامعهٔ سومر را، به عنوان یک واحد سیاسی مستقل و کهن ترین جامعهٔ متمدنی که تاریخ می شناسد، در نظر آورد. سومر از حدود ۵،۰۰۰ پیش از میلاد ده نشینی را آغاز کرده بود تا قدرت یافتن سامیان اکّدی که به پیشوائی سارگن همهٔ بین النهرین را در ۲۳۴۰ ق م به زیر سیطرهٔ خود درآوردند عمر سیاسی سومر عملاً به پایان رسید و پس از تجدید حیات کوتاهی اقوام عموری و گوتی مقاومت آن را در هم شکستند و سرانجام جامعهٔ سومری در ۱۹۵۰ ق. م پس از حدود دوهزار سال تلاش فرهنگی و سیاسی از تاب و توان افتاد، هرچند تمدن پیشتاز آن قرن ها در فرهنگ فاتحان سومر تجلّی داشت، چنانکه تمدن یونان نیز در دل تمدن رومیان که دولت یونان را بر انداخته بودند تا فرا رسیدن اقوام ژرمنی و آغاز قرون وسطی پاینده ماند، و همانطور که تمدن ایرانی و تمدن هلنی (این یکی به وسیلهٔ مترجمان و ناقلان سریانی) در بطن تمدن اسلامی به حیات خود ادامه دادند.

عیلام نیز هنگامی که دیگر توانی برایش نمانده بود در سدهٔ هفتم پیش از میلاد در حملهٔ آشور بانی پال ویران شد و دیگر برنخاست و دیری نپائید که منقاد قوم پارس گردید هنگامی که کورش در ۵۳۹ ق م وارد بابل شد جامعهٔ سامی بین النهرین نیز پس از قرن ها باروری از توان افتاده بود و دیگر هرگز به عنوان یک واحد مشخّص و مستقلّ سیاسی کمر راست نکرد و سرانجام نیز جذب جامعهٔ عرب شد و هویّت تازی به خود گرفت. بر سر مصر نیز همین

ماجرا گذشت، زیرا هنگامی که ایرانیان درسال ۵۲۵ پیش از میلاد بر آن چیره شدند جامعه ای فرسوده بیش نبود از آن پس مصر نیز هرگز به اعتلایی که در خور تمدن درخشان دیرینه اش بود دست نیافت و پس از دورانی که مطالسه فرهنگ هلنی را برآن پیروز کردند اسلام آورد و هویّت تازی پذیرفت. شکست و سقوط دولت های بومی در امریکای مرکزی و جنوبی به دست مشتی مهاجمان اسپانیائی نیز بیش از آن که نتیجهٔ استفادهٔ مهاجمان از معدودی اسب و تفنگ باشد نتیجهٔ از رمق افتادن این جوامع و فتور فرهنگی آنان بود. ازین مثال ها امیدوارم این قاعده روشن شده باشد که اولاً به نوبت‌اند "دول" اندرین سپنج‌سرای و دیگر اینکه عموماً آنان که زودتر رسیده اند زودتر نیز بدرود می گویند

اگر این نمونه ها برای اثبات این نکته کفایت نکند که تلاش مستمرّ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی پس از چندی سرانجام نیروی خلاّقه و توان ذهنی جوامع پیشرو را می‌ساید و آنان را به فتور سالخوردگی می کشاند، شاید بررسی جامعه‌های معاصر خاورمیانه به عنوان مثال دیگری از عهدهٔ این مقصود برآید. نخستین نکته ای که دراین بررسی به چشم می خورد آن است که این جوامع از آن‌جمله جوامع بین النهرین و مصر (که از نظر فرهنگی متعلّق به خاورمیانه است) و آناطولی و سوریه و ایران همه کمابیش کهنسال اند شاید شکّی نباشد که هیچ یک از این جوامع کهنسال که همه درگذشته صاحب تمدن های درخشان و فرهنگ های بارور بوده اند نتوانسته اند خود را دوباره به سطح خلاّقیت فرهنگی و حتی خودکفائی اقتصادی دیرینه برسانند. امروز اینان با همهٔ انکارها برای بقای خویش نیازمند فرهنگ پویا و چیرهٔ غربی اند. پانزده سدهٔ پیش، اعراب و اسلام جان تازه ای در کالبد جامعه های خاور میانه دمیدند جامعهٔ اسلامی، که در طی‌تاریخ خود مسیری طبیعی پیموده است، در دوران خلافت امویان و آغاز حکومت عباسیان در سدهٔ دوم هجری (قرن هشتم میلادی) به بالاترین حد اقتدار سیاسی دست یافت؛ در سده های چهارم و پنجم (دهم و یازدهم میلادی) با خوارزمی و فارابی و رازی و ابن قتیبه و بیرونی و ابن سینا در زمینهٔ دانش و اندیشه به اوج رسید[۱۸] و در پهنهٔ ادب در قرن هشتم (چهاردهم میلادی) با حافظ، و در عرصهٔ هنر در سدهٔ نهم (پانزدهم میلادی) با بهزاد، به برترین درجه ارتقاء یافت. حال اگر اوضاع امروز خاورمیانه را، در مقایسه با سابقهٔ درخشان آن، چندان غرور آفرین و امید بخش نمی یابیم، سبب را باید در ضعف نیروی درونی و رکود قوای خلاّقه ای بدانیم که با طول عمر عارض جوامع خاورمیانه شده و نه آن چنان که برخی منتقدان گمان برده اند در

گرویدن به کیش اسلام و یا در توطئه ها و دسیسه های پنهانی عربیان. سخن برخی نقادان شرقی را که در فرار از مسئولیت های فردی و ملی و انداختن هر تقصیری به گردن "دیگری" تخصص یافته اند و مدعی شده اند که توطئه غرب مانع پیشرفت و موجب رکود جامعه های خاورمیانه شده نمی توان جدی گرفت. اگر این جوامع خود فرسوده نشده بودند در برخورد با غرب و دول استعماری شکست نمی دیدند. ناموجه تر از این شکوهٔ واهی و سخن فریبنده امّا بی اساس دیگری است که این ایام با انتشار کتاب ***Orientalism*** (شرق شناسی) ادوارد سعید رواج یافته و حربه ای به دست ملّت گرایانی داده است که هیچ تقصیری را به گردن نمی گیرند و "دیگری" را که عرب باشد مسئول همهٔ مصائب و عقب ماندگی ها وکوتاهی هائی که محصول سالخوردگی است می شمارند. در دید آنان، این همه جرم شرق شناسان غربی است که با تحقیقات خود در آگاهی از احوال و سابقهٔ ملل شرقی و زبان ها و مذاهب آنان کوشیده اند و آنگاه علم خود را وسیلهٔ تضعیف و بهره برداری ازین ملل کرده اند. بیش از یک قرن است که مردم خاورمیانه در مدارس به فراگرفتن تاریخ و جغرافیا و زبان ها و نیز علم غربی مشغول اند، امّا این علم و آگاهی از غرب موجب تموّقی برای جامعه های خاور میانه نشده است.

نه تنها احوال خاورمیانه، بلکه تاریخ تمدّن و فرهنگ در آفریقا و اروپا نیز نظریه ای را که گذشت، اگر مثال های دیگری لازم باشد، تائید می کند. بنا بر نظریهٔ گروهی از باستان شناسان به پیشوائی باستان شناس مشهور **L. S B Leakey** (۱۹۷۳-۱۹۰۳م.) کاشف آثار باستانی درّة الدووای در تانزانیا که امروز قبول عامّ یافته است،[۱۹] بشر نخستین گام ها را درراه تمدّن، که ساختن ابزار و اشیاء ساده از استخوان و چوب و سنگ بود، در افریقا برداشته است. کاویلی اسفرزا (**Cavilli-Sforza**) نیز در کتاب ***History and Geography of Human Genes*** (تاریخ و جغرافیای ژن بشر) در تأیید نظریهٔ لیکی استدلال می کند که افریقا زادگاه نخستین جامعهٔ انسانی بوده است. اگر این نظریه را بپذیریم (و دلیلی بر ردّ آن در دست نیست) باید در برابر تلاش سازنده و نیروی خلاّقهٔ افریقائیان، این کهن ترین جامعهٔ انسانی جهان، سر تحسین فرود آوریم که با اختراعات خود راه را برای پیشرفت و ترقّی سایر جامعه های انسانی گشودند و اجتماعات بشری را وامدار خود کردند.

امّا شاید اروپاست که بارزترین دلائل درستی این نظریه ـ نظریهٔ اعتبار سنّی فرهنگ ها ـ را به دست می دهد. حتّی در مروری گذرا می توان دید که تواناترین عناصر تمدّن غرب ـ که تمدّن چیرهٔ دوران ماست ـ جوان ترین عناصر این تمدّن اند،

یعنی آن گروه از مردم اروپا که دیرتر از ساکنان دیگر این قارّه در عرصهٔ این تمدّن فعّال شدند. مردم اروپا در دوران های جدیدتر به ترتیب سنّ فرهنگیشان یعنی فعّال شدنشان درصحنهٔ تمدّن عبارت اند از سلت ها، ایتالیک ها و ژرمن ها که کمابیش با طبقه بندی دیگری از مردم اروپا، یعنی تقسیم آنها به آلپی، مدیترانه ای و شمالی (نوردیک) برابر می افتد.

مردم بیشتر نواحی اروپا آمیزه ای از لایه های مختلف اند، اما ترکیب آنها یکسان نیسته" از اینرو رفتاری متفاوت دارند و در نیروی باطنی و آفرینندگی و واکنش های اجتماعی یکسان نیستند. چون درست دقّت کنیم می‌بینیم که این تفاوت رفتار ـمثلاً تفاوت رفتار میان مردم پرتغال و دانمارک ـ بیشتر بسته به این است که هر یک تا چه حدّ از لایه های کهن تر و لایه های جوانتر دربر داشته باشد. هرچه نسبت لایه های جوان به لایه های کهن بیشتر باشد مردم آن جامعه کوشاتر و سازنده ترند. برای نمونه، می توان مردم سیسیل و جنوب ایتالیا را با ساکنان نواحی شمالی این کشور، که بیشتر در معرض هجوم قبائل جوان تر یعنی قبایل ژرمنی بوده اند و بیشتر امور صنعتی و اقتصادی ایتالیا را در دست دارند مقایسه کرد. تفاوت مشابهی بین ایرلند، که بخش بزرگی از جمعیتش از تبار مردم سِلت‌اند، و انگلستان که در آن عنصر شمالی (نوردیک) بر عنصر سِلتی و رومی می چربد، محسوس است. در مقایسهٔ میان اطریش و آلمان، یا میان پرتغال و کاتالونیا در شمال اسپانیا نیز که عدهٔ بیشتری از قبایل تازه نفس ژرمنی در آن سکنی گرفتند باز چنین تفاوتی به چشم می خورد. حتّی تفاوت میان مردم باواریا درجنوب آلمان، که لایهٔ سِلتی درآن مثل اطریش قوی است، با ناحیهٔ صنعتی راین در شمال آلمان را می توان براین اساس توضیح داد.

در اروپا باز متوجه می‌شویم که مذهب غالب جوامعی که میانگین سنّی‌شان بیشتر است، یعنی کم و بیش اروپای جنوبی و ایرلند، مذهب کاتولیک است که ولیّ و مرجع معصوم و بری از خطائی چون پاپ دارد' تصمیم خیر و شر و روا و ناروا با اوست و با توکّل بر او و تکیه بر دستگاه کلیسا مومنان از خارخار اندیشه و لزوم اخذ تصمیم های فردی فارغ اند و به شکوه بارگاه کلیسا دلخوش. برعکس، درشمال اروپا مذهب غالب یکی از مذاهب پروتستان است که مرجع تقلید و اتّکائی ندارد و مؤمنان آن عموماً به واسطهٔ میان خلق و خدا کمتر باور دارند و به ظواهر و زرق و برق کلیسا چندان پای بند نیستند و مصرّند که آئین‌ها و ادعیهٔ مذهبی به زبان رایج آنها باشد تا معنی آنرا دریابند؛ به قدیس‌های

کمتری معتقدند و کشیش ها را در طلب اعتراف و بخشودن گناه و تخصیص قسمتی از اختیارات خداوند به خود مجاز نمی دانند.

با اندک دقّتی باز متوجه می شویم که جامعه های جنوبی اروپا و ایرلند بیشتر اهل شعر و موسیقی و دلدادهٔ سرخوشی و اهل احساس‌اند و در ابراز غم و شادی کمتر خودداری نشان می‌دهند و آئین های سوگواری و عروسی و جشن ها و عزاداری های مذهبی میان آنان رواجی بسزا دارد. طبعاً می توان به تفاوت های دیگری نیز از قبیل تفاوت در مراعات مصالح جامعه در برابر مصالح فردی و یا دقّت و وقت‌شناسی و تشکیل نهاد های مدنی و شیوهٔ تربیت فرزندان و رفتار با محرمین اشاره کرد. در حقیقت می بینیم که هرچه مردم این جوامع کهن تر باشند در شیوهٔ زندگی و رفتار بیشتر شبیه مردم خاورمیانه و مردم امریکای مرکزی و جنوبی اند. در جزیرهٔ کِرت که لایه ای از مردم بسیار کهن دارد برخی ازین خصوصیات پُر رنگ تر از نقاط دیگر اروپاست. مقایسهٔ میان ایرلند شمالی و جنوبی نیز آموزنده است.

همانگونه که درمورد افراد آدمی مشاهده می شود، فرسودگی و رکود و سپس انحطاط تدریجی سلسله ها، دولت ها، ملّت ها و فرهنگ ها را باید تابعی از طول عمر آن ها دانست.[20] بنابراین جای شگفتی نیست اگر جامعهٔ ایرانی پس از اقلاً هزار و پانصد سال کوشش سیاسی و تلاش فرهنگی، که پس از آمدن اقوام آریائی به ایران و غلبهٔ آنها بر مردمان کهن تر این سرزمین آغاز شد، فرسوده شده باشد و تاب و توان مقاومت در برابر موج خیزندهٔ تازیان نومسلمان را درخود نیافته باشد. درین هزار و پانصد سال ایرانیان به تشکیل اقلاً پنج سلسلهٔ مقتدر، یعنی سلسله های مادی و هخامنشی و اشکانی و ساسانی و کوشانی و چند سلسلهٔ کوچکتر مثل سلسلهٔ پارسی (۳۵۰ق م. تا ۳۳۴ میلادی) و خاندان های سکائی در مشرق و شمال هند کامیاب شدند، و مهم تر آنکه کیش جامعی مشتمل براصول اخلاقی و آئین های عبادی در جامهٔ کیش زردشتی به جهان آوردند که قرن ها ستون استوار حیات معنوی و پایهٔ قوانین قضائی و اصول تربیتی و ضابطهٔ روابط اجتماعی ایرانیان بود. این کوشش مستمر در ادارهٔ کشوری پهناور و دفاع از مرزهای آن و نبرد با اقوام مهاجم و مجاهدت در حفظ متصرّفات و مبارزه با مدّعیان داخلی و بدعت های مذهبی و منع گرایش به کیش‌های بیگانه طبعاً مستلزم صرف نیروئی درونی است که در طول زمان به کندی و ناتوانی می گراید.

اصل دوم: فرسودگی های موقت

حال پرسش اینست که آیا سستی و ضعفی که در سدهٔ هفتم میلادی موجب سقوط دولت ساسانی و زوال قدرت کیش زردشتی شد فتوری گذرا و علاج پذیر بود، مثل شکست ایرانیان از اسکندر و فروپاشیدن دولت هخامنشی، و یا ناتوانی و ماندگی پایداری چون سقوط بابل و مصر در رویاروئی با سپاهیان ایران و پریشیدگی جوامع اینکا و مایا به دست مهاجمان اسپانیولی؟

پاسخ این پرسش را باید در پی آمد مصاف با اعراب جستجو کرد. همانگونه که اشاره شد فروماندگی جامعهٔ ایرانی پس از تهاجم تازیان دیر نپائید و هنگامی که دهشت و آشفتگی نخستینی که از شکست حاصل شده بود از میان رفت ایران چون سمندر از درون خاکستر شکست سر برآورد و در جهان نوپای اسلامی هویتی تازه برای خویش رقم زد. رستاخیز فرهنگی و سیاسی ایران، چنانکه گذشت برای جهان اسلام پی آمدهایی اساسی در برداشت زیرا سنگ بنای دومین دوران شکوفائی تمدن اسلامی، یعنی "دوران ایرانی" این تمدن را فراهم آورد و عالم اسلام را در پایان "دوران عربی" آن نیروئی و حیاتی تازه بخشید و از خطر ادامهٔ رکود و فتور فرهنگی رهانید.

آنچه در بارهٔ برخاستن و قدعلم کردن مجدد ایران پس از شکست از یونانیان و تازیان گفته شد و درمورد شکست از مغولان نیز مصداق دارد اصل دومی از نظریهٔ بقا و زوال فرهنگ‌ها را روشن می‌سازد، و آن اینکه هر فروپاشی و شکستی دلیل ضعف کلّی و نهائی و نشان به پایان رسیدن نیروی پویندگی جامعه نیست بلکه در زندگی هر ملّتی گاه شکست هائی روی می دهد که نتیجهٔ خستگی و فتور دولتی یا سلسله ای یا نحوه ای از حکومت یا حیات دینی است، ولی گذرنده است و پایدار نیست، بلکه جامعه پس از مدتی، مانند رهنوردی که از طول راه و دشواری آن فرسوده شده و به زمین می نشیند و نفس می گیرد و پس از مدتی استراحت و خستگی از تن بدرکردن به پا می خیزد و چون هنوز نیروی حیاتی در او باقی است باز به راه می افتد، به مسیر خود ادامه می دهد (هرچند با اثری از فرسودگی پیشین)

اینگونه توالی فروپاشی و باز پیوستگی، یعنی برخاستن دولتی یا سلسله ای یا آئینی و رونق کار آن و آبادی قلمروش، و سپس رواج تن پروری و فساد و غفلت از حال مردم، و آنگاه طغیان داخلی و یا حملهٔ اقوام مجاور که موقع را برای هجوم و غلبه و تشکیل دولتی تازه مناسب می یابند، در زندگی طولانی بیشتر جامعه ها دیده می شود. مثلاً در هند، پس از استیلای هخامنشیان برشمال غربی

این سرزمین و سپس غلبهٔ اسکندر برآن، چاندراگوپتا بنیان گذار سلسلهٔ مائوریا Maurya (۲۲۵-۱۷۲ ق. م)، دورهٔ بسیار درخشانی را در تاریخ هند آغاز کرد که در پادشاهی نوادهٔ اش آشوکا به اوج رسید. پس از سقوط این خاندان، هند نزدیک دو قرن دستخوش هجوم اقوام آسیای مرکزی مثل سکاها و اشکانی ها و کوشانی‌ها و مغلوب آنان بود تا آنکه خاندان گوتپا (۵۵۰-۳۲۵ م.)، که شاهان آن معاصر ساسانیان بودند، برخاست و دورهٔ شکوفا و درخشان دیگری در ایام حکومت آنان برای هند پیش آمد که به آثار مهم هنری و ادبی و فلسفی و علمی (بویژه در ریاضیات و نجوم) ممتاز است و عصر زرین تمدن هند بشمار می رود، و باز پس از آنکه خاندان گوتپا دچار سستی شد و هون ها بر قسمت عمدهٔ شمال هند مستولی شدند، این جامعه توانست در نیمهٔ اول قرن هفتم دوره ای از رونق فرهنگی را تجدید نماید.

از این همه برمی آید که همهٔ شکست ها نهائی نیستند و فراز و نشیب تاریخ را با تحلیل رفتن تدریجی نیروی اجتماعی و فرهنگی نباید اشتباه کرد. تاریخ ایران نمونه‌های روشنی از این اُفت وخیزها به دست می دهد. از بارزترین آنها فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی به دست اسکندر مقدونی است که ۱۵۰ سال حکومت سلوکیان را در پی‌داشت. امّا با برخاستن اشکانیان تازه نفس در سدهٔ سوّم پیش‌ازمیلاد و گسترش فرمانروائی آنان به سوی غرب، تا حدود فرات و سوریه، حکومت بیگانه از ایران رخت بربست و دولتی مقتدر در ایران پاگرفت که با سرسختی و جنگ آزمائی خود توسعهٔ دولت توانای روم را در خاور عملاً محدود و متوقّف ساخت. این دولت نیز پس ازچند قرن دچار سستی شد و چند بار از رومیان شکست خورد و آشفتگی درکشور پدید آمد و نارضائی بالا گرفت و ناتوانی در ارکان حکومت افتاد و خان‌خانی رواج یافت. امّا اگر اشکانیان از نفس افتاده بودند ایرانیان هنوز نیرو داشتند. اردشیر بابکان در اوایل سدهٔ سوّم میلادی از فارس برخاست و آخرین شاهنشاه اشکانی را در ۲۲۴م. برانداخت و به پنجهٔ قدرت و تدبیر همهٔ ایران را مسخّر ومتّحد ساخت و دوباره سلسله ای نیرومند پی افکند و مدّعی میراث پدران خود از رومیان شد و فرزندش شاپور اول رومیان را شکست داد و بین النهرین و قسمتی از سوریه را از آنان باز گرفت.

پس از چهار قرن، حکومت ساسانی نیز به سراشیب ضعف و انحطاط افتاد و تجمّل پرستی و تن آسانی و مال اندوزی و رعیّت آزاری بالا گرفت و کشور آشفته و سپاه شکست شد و شاهنشاهی ساسانی که از درون کاسته بود به

دست محدودی از تازیان تهیدست و پیکارجو که همتشان از نیروی کیشی نوخاسته و امید غنائمی ناشنیده الهام گرفته بود فرو ریخت و کشور باری دیگر خواری شکست و کوتاهدستی را آزمون کرد اما این شکست عمیق نیز، به خلاف آنچه در برخی کشورهای دیگر روی داد، حکایت از پایان نیروی درونی ایرانیان نمی‌کرد. جنبش تازه‌ای از خراسان آغاز شد و دوران پرفروغی از فرهنگ و ادب و هنر پیش آورد. این نیرو تا قرن هفدهم و زمان شاه عباس به صورت های مختلف و با وجود بحران های سخت، بخصوص بحران هائی که در نتیجهٔ هجوم مغولان و تاتارهای تیموری روی داد، جلوه گر بود.

از وفات شاه عباس به بعد است که ضعف واقعی ایران، نخست با حکومت آخرین شاهان صفوی و شکست از افغانان، سپس در حکومت قاجاریان و شکست از روسیه و انگلیس و مداخلات ایشان در امور داخلی ایران و ناتوانی ایران در رفع این مداخلات و از همه مهمتر سپرانداختن ایران در برابر علم و صنعت غرب و تقلید و اقتباس ظواهر آن آشکار می شود

مختصر آن‌که تمدن و فرهنگ ایرانی دیرتر از تمدن و فرهنگ بین النهرین و مصر و آناطولی و فینقیه و فلسطین باستان در صحنهٔ تاریخ ظاهر شد و ایرانیان دیرتر از مردم آن جامعه ها تلاش تاریخی خود را آغاز کردند و به همان ترتیب تمدن آنان نیز دیرتر زیست و هنگامی که آنان، غیر از آناطولی که هویت ترکی یافت، همه هویت تازی پذیرفتند، ایران که نیرویش پایان نیافته بود هویت و زبان خود را به پیشوائی خراسانیان نگاه داشت و منشاء فرهنگی زاینده و فرزوران شد

اصل سوم: اثر پیوند نو بر ساق کهن

حال با بینشی که از مطالعهٔ جامعه های دیگر بدست می آید می توانیم به مسئلهٔ خراسان بازگردیم و سبب پیشوائی آنرا جویا بشویم دراینجا اصل سوم نظریه‌ای که دراین‌گفتار مطرح شده کارساز می شود و آن اینکه وارد شدن خون تازه در بدن جامعه ای کهن آنرا نیرو می بخشد و موجب تحرک و پویندگی تازه ای در آن می شود به عبارت دیگر پیوند قوم تازه نفس تر و جوانتری با قوم کهن تری می تواند ازلحاظ فرهنگی اثری مثبت و سازنده داشته باشد و قومی را که نیرویش نقصان گرفته تقویت نماید.

این معنی را در تاریخ اروپا و آمریکای لاتین به روشنی می توان دید. هجوم اقوام جوانتر ژرمنی به ولایات رم و سکونت جستن درآنها خونی تازه در

جامعه های آنها وارد کرد و با وجود ویرانگری های نخستین مآلاً موجب نیروئی تازه درآنها شد که در کشورهائی مثل ایتالیا و فرانسه و انگلیس و اسپانیا در طی رنسانس فرصت بروز یافت. می‌توان تصورکرد که اگر سرزمین گُل سلت نشین (فرانسهٔ بعدی) نخست مورد هجوم رومیان و سپس اقوام ژرمنیِ فرانک و ویزیگُت و بورگندی قرار نگرفته و از آنها کسب نیرو نکرده بود، امروز جامعه ای فرسوده و بی رمق در آن می زیست؛ و یا اگر اسپانیا، هرچند به اکراه، میزبان واندالهای ژرمنی و سپس پذیرای اقوام عرب و بربر که در ۷۱۱م از جبل طارق گذشتند و جنوب اسپانیا را متصرف گردیدند نشده بود امروز اثری از نیروی زاینده در ساکنان آن دیده نمی‌شد. امروز که به جامعه‌های اروپائی می نگریم می بینیم که هرکدام که بیشتر در معرض هجوم اقوام شمالی (نوردیک) قرار داشته و بیشتر با آنها اختلاط یافته اند به همان نسبت از پویندگی و سازندگی بیشتری برخوردارند و هرکدام کمتر به این آمیزش دست یافته اند عوارض کهولت و فرسودگی در زندگیشان نمایان تر و سهمشان در بالندگی تمدن غرب کمتر بوده است.

درآمریکای لاتین نیز آنچه از تحرک و پویایی درکشورهایی چون آرژانتین، شیلی و برزیل به چشم می‌خورد بیشتر از آن که دستاورد ساکنان بومی آنها باشد ارمغان جمعیت نسبتاً جوان تر اروپایی (به ویژه اسپانیولی) است که به این کشورها کوچ کرده اند.

حال اگر به پرسش نخستین باز گردیم و درصدد توضیح تفاوت میان خراسان و ایران غربی برآئیم، باید به یادآوریم که آذربایجان و ایران غربی و مرکزی جزئی از سرزمین مادها بودند و مادها پیش از دیگر اقوام ایرانی به اقتدار سیاسی و تشخّص فرهنگی دست یافتند و به عرصهٔ تاریخ گام نهادند و دوران دراری توان خود را صرف مقابله و کشمکش با آشور و دیگر همسایگان خود کردند و درنتیجه زودتر از دیگر اقوامی که در سایر نقاط فلات ایران اقامت گزیده بودند فرسوده شدند. اگر مردم این نواحی در نهضت ادبی و سیاسی ایران کمتر شرکت چشم‌گیری داشتند و اگر زبان مردم‌شمال غربی ایران به تدریج جای به زبان ترکی‌سپرد باید گفت این نتیجهٔ قدمت کوشش‌های سازندهٔ آنان بود که زودتر نیز آنها را نیازمند استراحت و سهل‌گیری نمود. امّا جنوب ایران نیز، که زادگاه دو سلسلهٔ بزرگ هخامنشی و ساسانی بود و قرن‌ها کانون کوشش‌های‌سازنده به شمار می‌رفت، هنگامی که سپاهیان اسلام به ایران سرازیر شدند چندان توش و توانی برای مقاومت و خلاقیّت نداشت. از

سوی دیگر خراسان نقش رهبری سیاسی و مسئولیت تأسیس دولت و دفاع از مرزهای ایران را تا سدهٔ سوّم پیش از میلاد، یعنی تا هنگامی که قبیله ای از ایرانیان،[۲۱] به نام داهه،[۲۲] که در نواحی مرزی شمال شرق شهریاری ایران[۲۳] می زیستند وارد صحنه شدند و حکومت اشکانیان را تأسیس کردند، بردوش نگرفته بود.

امّا تاخیر نسبی ورود اشکانیان به صحنهٔ فعّالیت تاریخی و جوانی نسبی آنان را نمی توان تنها عامل پویایی خراسان در سده های نخستین اسلامی شمرد. عامل مهم‌تر را باید در اصل سوّم نظریه‌ای که در اینجا مطرح شده، یعنی پیوند عناصر تازه نفس با اقوام کهن تر جستجو کرد، چه خراسان پیوسته در معرض هجوم اقوام صحراگرد قرار داشت و امواج متوالی مهاجمان که از آسیای مرکزی و دیگر نقاط به‌طرف خراسان سرازیر می‌شدند و در آن سکنی می‌گرفتند و سپس در آن مستحیل می‌شدند هربار مردم خراسان را نیرو و توان تازه می بخشیدند. از آن جمله، نخست یونانیان و مقدونیان بودند که، در پی پیروزی اسکندر، در شمال شرقی ایران اسکندریه های چند بنانهادند و چندی پس از آن نیز پادشاهی یونانی-ایرانی باختر را برپا کردند، سپس اقوام گوناگونی چون سکائی‌ها، تخاری‌ها، هون‌ها، هیاطله، کیدرها، ترک‌ها، و سرانجام تازی ها[۲۴] که پس از پیروزی اسلام شماری انبوه از آنان در خراسان اقامت گزیدند به این خطّه روی آوردند و خونی تازه در رگ های آن وارد نمودند.[۲۵] به این ترتیب خراسان مکرّر به منبعی سرشار از نیروی انسانی، که تا این حد در دسترس ساکنان دیگر بخش های فلات ایران نبود، دست می یافت و از آن نیرو می‌گرفت و جان تازه ای که از این رهگذر به کالبد خراسانیان می دمید سرچشمهٔ نیروی فزایندهٔ این خطّه می شد و به جذب و حلّ عناصر تازه توانا می گردید. پس جای شگفتی نیست اگر خراسان رهبری انقلاب عبّاسی را برعهده گرفت و جایگاه نخستین سلسله های ایرانی پس از فتح اعراب و مهد تجدید حیات ادبی و هنری و علمی ایران در سده های نهم و دهم و اوائل سدهٔ یازدهم میلادی شد.

نظریهٔ زادن و بالیدن و فرسودن تمدّن ها و جامعه ها هرچند تازه نیست، نتایجی که از آن حاصل می شود، بخصوص در نقد احوال مللی که روزگار برنائی آنان سپری شده، کمتر مورد توجه قرار گرفته، و در توضیح وجوه تاریخ ایران در سده های اخیر به کار رفته است. در اینجا البته فرصت پرداختن به همهٔ پرسش‌هائی که طرح این نظریه بر می انگیزد نیست. با این همه بجاست که اقلاً به یک پرسش عمده پاسخ داده شود. یکی درمورد قوم اوستائی است و آن

اینکه این قوم که کیش زردشتی از میان آنان برخاست در خراسان و به احتمال قوی در ناحیه ای از توابع مرو یا بلخ یا هرات می زیستند. سابقهٔ کهن آنان با جوانی نسبی مردم خراسان چگونه سازگار می تواند بود؟ درجواب باید گفت که آئین زردشت در میان قومی روی نمود که همهٔ نیروی خود را در کشمکش با "بددینان" و مبارزه با مخالفان و استوار کردن کیش تازه صرف کرد. آنگاه رسالت این آئین به اقوام دیگر ایرانی منتقل شد (محتملاً مادها و شاهان اخیر هخامنشی) و با قدرت سیاسی آنان رواج گرفت. قوم اوستائی از تحرک افتاد، چنانکه زبان آن هم به تدریج متروک شد و حتّی به دوران ساسانی نکشید. آنچه درخراسان بعدها روی داد در حقیقت دستاورد اقوام تازه نفسی بود، بخصوص سکاها، که پس از دورهٔ اوستائی به خراسان روی آوردند و در آن ساکن شدند و مآلاً کیش اوستائی را نیز پذیرفتند.

اینکه کیشی در میان قومی ظهور کند و سپس رسالت دین به دست قومی دیگر و خارج از حیطهٔ اصلی آن بیفتد نظائر تاریخی دارد مثلاً اسلام در حجاز و در میان مردمی نسبتاً بدوی (نظیر قوم اوستائی؟) برخاست، اما توسعه و ترویج آن پس از اندک زمانی بدست مردم عراق و سوریه و ایران افتاد و مآلاً ترک ها و تاتارهای تازه نفس بودند که آنرا در آسیائی صغیر و قارهٔ هندوستان و ترکستان چین و برخی نقاط دیگر پراکندند. هم چنین آئین بودائی که در هندوستان آغاز شد از میان هندوان رخت بر بست و رسالتش آخر در چین و ژاپن و هندوچین و تبت بود که فرصت گسترش یافت. مذهب مسیح نیز هرچند از فلسطین برخاست در دست رومیان قوام گرفت و در اروپا منتشر شد و در فلسطین جز سایهٔ کوتاهی از آن نماند. حتی شاید بتوان این معنی را در مورد کیش یهود ساری دانست که در مصر و به تاثیر مذهب مصری آغاز شد امّا در فلسطین و میان اقوام آن پاگرفت. کیش زردشت نیز کانون قدرت و توسعه اش ظاهراً دیر زمانی در زادگاه آن بپائید و مثل اسلام که زادگاهش، حجاز، جز نیم قرنی کانون اصلی اسلام نماند، در شمال غربی و مغرب و جنوب ایران بار افکند.

و این از طنزهای شگفت تاریخ است که خراسانی که، پس از اسلام، پرچمدار نهضت ادبی و سیاسی ایران و به همّت و نیروی خود پیشوای رستاخیز فرهنگی ایران گردید این نیرو را به برکت هجوم اقوام حودی و بیگانه و شکست از آنان و جای دادن آنها در دامان خود به دست آورد. چه، خراسان پیوسته بیش از دیگر نواحی ایران در معرض هجوم و حمله و اشغال مردم تازه نفس و پرتوان بیگانه بوده و درهر موج تهاجمی که از آسیای میانه برخاسته همواره در

صف اول آتش قرار داشته است. این مهاجمان در خراسان اقامت گزیدند، با ساکنانش درآمیختند، به زندگی اش جان و نیروی تازه بخشیدند، و چنان توانایش ساختند که توانست در تاریخ جهان اسلام سهمی اساسی بردوش گیرد.[۲۶]

پانوشت ها:

۱ استثنای مذکور دورانی بود که، بیش از یک سده از ۶۲۵ تا ۷۵۵ هـ ق برابر با ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۳م و در ماوراء النهر تا ۷۷۲هـ ق.، مغولان در ایران فرمانروا بودند. اما حتّی در این دوران نیز سپاهیان مغول بیشتر ترک و ترک زبان بودند. چه، مغول ها طبق رسم معمولشان قبایلی را که در مسیر خود مغلوب می نمودند موالی خود می‌ساختند و در سپاه خود مندرج می کردند. بیشتر سپاهیان مغول در خاور میانه ترکان آسیای مرکزی بودند که به خدمت مغولان درآمده بودند. حکومت خاندان زند میان نادرشاه و قاجاریه کوتاهتر از آن بود که استثنای عمده ای محسوب شود.

۲ دربارهٔ گسترش دامنهٔ خراسان به ماوراء النهر و سیستان ن ک به مقدّسی، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۸۷۷، چاپ سوّم، ۱۹۶۷، ص ۲۶۰ همینطور ن ک. به: Turkistan ، اثر بارتولد، طبع سوّم، لندن، ۱۹۶۸، ص ۱۹۷، که به تسلّط خراسان بر ماوراء النهر اشاره می کند.

۳ ن . ک به *Les nations du prophete*، ص ۴۸۰

۴ *رساله فتح بن خاقان فی مناقب الترک*، طبع فان فلوتن، لیدن، ۱۹۰۳، ص ۴۰.

۵ ن ک به: *The Shaping of Abbasid Rule*، پرینستن، ۱۹۸۰، ص ۱۱۷

۶ *Black Banners from the East* ، لیدن، ۱۹۸۳، ص ۶۷.

۷ ن. ک. به: Persian Presence in the *Islamic* World, Cambridge University Press, 1988 (در دست انتشار)

۸ ن ک. به: *Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge University Press, 1988 (در دست انتشار)

۹ فانّ دولتهم عجمیّة خراسانیّة و دولة بنی مروان عربیّة و فی اجناد شامیّة؛ *البیان والتبیین*، طبع محمد هارون، بیروت، ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۳۶۶

۱۰. ن. ک به:

C E Bosworth , *Al-Maqrizi's 'Book of Contention and Strife Concerning the Relation between the Banu Umayya and Banu Hashim*، منچستر، ۱۹۸۰، ص ۸۸ و مقالهٔ التن دانیل "Arabs, Persians and the Advent of Abbasids Reconsidered," *Jour. Amer Orien Soc.*, CXVII/3, 1997, ص ۴۴۲-۴۸

۱۱. دربارهٔ این شخصیت ها و آرا‌ءشان ن ک به غلامحسین صدیقی، *Les mouvements religieux*، و احسان یارشاطر، Mazdakism در *Camb. Hist. of Iran*، جلد سوّم، جزء دوّم، ۱۹۸۳، ص ۱۰۰۱ به بعد.

۱۲ پیرو خداش، از نخستین داعیان بنیادگرای هاشمی در خراسان. او رهبر فرقه ای به نام خالدیه بود که پس از مرگ ابراهیم امام حمایتش را از علویان ادامه داد و در نیشابور سر به شورش برداشت امّا در نبرد با ابومسلم شکست خورد. همین فرقه بود که در دوران خلافت منصور فاطمیه نام گرفت. دراین باره ن. ک. به: *اخبار الدولة العباسیه*، طبع دوری و مُطّلبی، بیروت ۱۹۷۳، ص ۴۰۴-۴۰۳؛ نیز ن. ک. به

Sharon, *Encyclopaedia Iranica*. 2, V, P 2b و E. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan*, Chicago, 1979, p 747-820

۱۳ ن. ک. به L. Gardet در *Cambridge History of Islam*، جلد دوم، ص ۵۹۶ و S. Pines، همان اثر، ص ۷۵۹ و *Encyc. of Islam*، طبع دوم، جلد چهارم، ص ۷۱-۱۰۷۰

۱۴ ن. ک. به *A Study of History*، جلد پنجم، ص ۵۱۵

۱۵ ن. ک. به: *المقدمه* ترجمهٔ Franz Rosenthal، پرینستن، طبع دوم، ۱۹۶۷، جلد اوّل، ص ۲۷۸ به بعد. ابن خلدون در بخش های گوناگون این اثر نظریهٔ خود را دربارهٔ ادواری بودن تاریخ و زایش و فرسایش دولت ها و سلسله ها و مراحلی که هر قدرت سیاسی، از پیدایش و توسعه و باروری، تجمل‌خواهی و تن آسانی و سرانجام انحطاط و شکست می پیماید تشریح کرده است. از جمله در ترجمهٔ فارسی محمد پروین گنابادی، طبع دوم، تهران ۱۳۵۲، می توان به جلد اول صفحات ۳۱۷ به بعد و بخصوص صفحات ۳۴۴-۳۳۳ و ۷۹-۵۶۶ رجوع نمود، و در ترجمهٔ انگلیسی بخصوص به صفحات ۹۹-۲۸۰ و ۴۵-۳۴۴ و ۵۵-۳۵۳. صفحات متن عربی طبع کاترمر را رزنتال در ترجمهٔ خود منظماً به دست می‌دهد.

۱۶ ن. ک. به *A Study of History*، جلد پنجم، ص ۱۱ به بعد

۱۷ ن. ک. به

Samuel P Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*، شمارهٔ تابستان ۱۹۹۳، ص ۲۲.

۱۸ ظهور ابن‌خلدون را که درقرن چهاردهم می‌زیست و از نام‌آوران اندیشهٔ اسلامی‌است باید به گفتهٔ رنولد نیکلسون استثنائی براین قاعده دانست. ن. ک. به *A Literary History of the Arabs*، طبع دوم،کمبریج، ۱۹۲۹، ص ۴۳-۴۴۲

۱۹ ن. ک. به

UNESCO History of Humanity, Vol. I *Prehistory and the Beginning of Civilization*, ed. S J Last et al، لندن و نیویورک، ۱۹۴۴، ص ۴۳-۳۱

۲۰ به اعتقاد ابن خلدون نیروی سلسله ها یا خاندان هایی که به مسند قدرت می رسند عموماً بیش از سه نسل، یا ۱۲۰ سال، نمی پاید و در نسل چهارم آثار فتور درآن ها نمایان می‌شود (ن. ک. به ترجمهٔ فارسی، ص ۲۶-۳۲۴ و ترجمه انگلیسی رزنتال، ص ۲۷۸ و بعد و ص ۳۴۵. در حقیقت این اصل غالباً مصداق دارد، حتی درمورد سلسله هایی که عمر بیشتری داشته اند مانند سلسله های ایرانی پیش از اسلام و خلفای اموی و عبّاسی و امویان اسپانیا چنین به نظر می آید که نیروی واقعی سلسله ها عموماً درین حدود و گاه حتی زودتر (مثلاً درمورد صفاریان و تیموریان،

و زندیه و افشاریه) رو به کاهش می گذارد. پس از آن سلسله ها یا در ضمن فزاینده به حکومت ادامه می دهند ـ آن گونه که درمورد عباسیان پس از مأمون، و سلسلهٔ ما توریا پس از آشوکا یا صفویان پس از شاه عباس اتفاق افتاد ـ یا، در پی یک انقلاب درباری، نیرویی تازه ای در سلسله دمیده می شود، چنان که درمورد هخامنشیان پس از تسلط داریوش به مسند پادشاهی و در مورد امویان با تسلط مروان بن حکم پس از وفات معاویهٔ دوّم روی داد.

۲۱. ن. ک. به: B Henning, "Mitteliranische" ، ص ۹۳، در *Iranistik* که در جزء "زبانشناسی" *Handbuch der Orientalistik*، لیدن، ۱۹۵۸، به طبع رسیده.

۲۲. نام این قوم بَرای نخستین بار در یشت ۱۳، بند ۱۴۴ آمده است و در کتیبهٔ معروف به Daiva از خشایار شاه در تخت جمشید، ن ک به R. Kent, *Old Persian*, Xph، ص ۱۵۱ این قوم در همسایگی دو قوم از سکاها، که نامشان در کتیبهٔ بیستون داریوش آمده است، یعنی Haumavarga و Tigraxauda، می زیست ن. ک. به. Bivar, *Cambridge History of Iran* ص ۵۲-۸۵۱

۲۳. ن ک. به W Vogelsang, *Encyclopaedia Iranica*، جلد چهارم، ص ۸۲-۵۸۱

۲۴. دربارهٔ این اقوام ن. ک. به *The Cambridge History of Iran*، جلد سوم، جزء اوّل، ص ۸۴-۱۴۶، ۱۵۶، ۱۹۱ و بعد؛ و جزء دوم، ص ۷۷۰، ۵۲-۸۵۱ باید توجه داشت که نخستین هجوم قبائل ترک به نواحی شمال خاوری ایران در سدهٔ ششم میلادی بود و هرمزد چهارم (۹۰-۵۷۹ م)، که خود از مادری ترک زاده بود (ن. ک. به: طبری، ج۲، ص ۹۹۰؛ و H Schaeder, *Iranica*، ص ۴۱) با آنان به نبرد پرداخت.

۲۵. Julius Wellhausen فصلی از کتاب خویش *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلین، ۱۹۰۲، ص ۳۰۶- ۲۴۷ (ترجمهٔ انگلیسی آن: *Arab Kingdom and its Fall*، کلکته، ۱۹۲۷) را به بحث و بررسی قبائل تازی در خراسان اختصاص داده است. به تخمین او شمار افراد این قبائل به دویست هزار بالغ می شده است. این رقم با رقم ربع ملیون موشه شارون (*Black Banners*، ص ۶۵ و بعد)، و رقم مشابهی که E Daniel در ("Arabe Settlements in Persia," *Encyclopaedia Iranica*)، جلد دوم، ص ۲۱۳ ب ارائه می کند کم و بیش برابر است.

۲۶. موضوعی که در سال های اخیر نظر برخی از محققان را به خود معطوف کرده نقش خراسان در قیام عباسیان است. متأسفانه در این بحث ها به سنن فرهنگی و صفات ذهنی و نیروی درونی خراسانیان کمتر توجّه شده و این گرچه عیبی و قابل اثبات نیست ولی قرائن آن را نمی توان از یاد برد. به حقیقت نزدیکتر خواهیم شد اگر دراین گونه بحث ها و پژوهش‌ها نقش خراسان را در گسترهٔ وسیع تری بررسی نمائیم.

عباس میلانی*

بازخوانی مقدمهٔ صدیقی
بر اصول حکومت آتن ارسطو

اندر بلای سخت پدید آید
فضل و بزرگواری و سالاری

دکتر غلامحسین صدیقی از نوادر روزگار بود. درمیان نسلی از دانشگاهیان ایران شهرتی اسطوره وار داشت. استاد ممتاز دانشگاه تهران بود و آوازهٔ فضلش، و حکایات مربوط به دقت و وسواس علمی‌اش، همه گیر. می گفتند «بنیانگذار جامعه شناسی در ایران» است.[۱] می‌گفتند پُر می‌داند و کم می‌نویسد چون "کمال‌طلب" است.[۲] می گفتند فضل و خرد را، حتی نزد آنان که در صف مخالفان سیاسی اش بودند،[۳] قدر و ارج می شناسد و نزدش «آفتی نبود بتر از ناشناخت.»[۴] می گفتند کار استادی خویش را سخت به حدّ می گیرد آن چنان که در روزهای وزارتش در کابینهٔ دکتر مصدّق حتّی یک بار هم از جلسهٔ درس غایب نشد.[۵] می گفتند با دوستان فروتن و با قدرتمندان بی پروا و در همه حال

---

* استاد و رئیس گروه علـوم سیاسی و تاریخ کالج نتردام، کالیفرنیا. چاپ دوّم آخرین اثر عبّاس میلانی، *Tales of Two Cities; A Persian Memoir*، اخیراً از سوی انتشارات میج منتشر شده است

ثبادی آداب است. می گفتند ارسطو را صدرنشین مصطبهٔ تمکّر می‌داند و نه تنها جریان های نظری غرب را خوب می شناسد بلکه تاریخ و ادب ایران و اسلام را هم نیک می داند. بازخوانی "مقدّمه" او بر ترجمهٔ آقای باستانی پاریزی از *اصول حکومت آتن*[6] آشکارا نشان می دهد که هرآنچه درباره اش می‌گفتند همه عین حقیقت بود، بی ذرّه ای اغراق. در واقع، به رغم آن‌که او اغلب درآثارش، ازسر فروتنی، اهمیت نوشته ها و درس‌هایش‌را کم جلوه می‌داد،[7] اما فاضلی بی بدیل، ادیبی ایران دوست، محقّقی به غایت تیزبین و نکته دان و ارسطوشناسی ممتاز بود. هدف من در اینجا بررسی همهٔ آثار و اندیشه های او نیست. به کارنامهٔ سیاسی او هم کاری ندارم. تنها می‌خواهم با بازخوانی "مقدّمهٔ" *اصول حکمت آتن* جوانبی از سبک کار ستودنی و اندیشه های سیاسی او را بررسی کنم. این "مقدّمه" به راستی مصداق بارز این قول بیهقی است که:«باید دانست که فضل هرچند پنهان دارند، آخر آشکار شود چون بوی مشک.»[8]

* * *

تاریخ اندیشهٔ سیاسی را می توان، با اندکی اغماض، به دو نوع مکتب تقسیم‌پذیر دانست. برخی سودای ناکجا آباد در سر دارند،[9] کاستی های انسان را برنمی تابند؛ طالب بازسازی روح و روان انسان اند؛ حقیقت را یکی می‌پندارند و رستگاری سیاسی را در گروی آن می دانند که اقلیتِ عالم به این حقیقت باید قدرت مطلق را درکف گیرد. دراین مکتب، حُکّام قیّم و چوپان مردم اند. نزد آنها فرد نه غایت سیاست که ابزار آن است. شهروند مطلوب هم کسی است که سوداها و خواست های فردی را یکسره فدای مصالح جمعی کند.[9] جمهور افلاطون را نخستین تجلّی صیقل یافتهٔ این مکتب دانسته اند و نه تنها گرته ای از حکومت مطلق مذهبی، بلکه شجرهٔ همهٔ حکومت های توتالیتر سدهٔ بیستم را نیز در همانجا سراغ کرده اند.[10]

برخی دیگر، نه جامعه ای‌کامل که حکومتی مطلوب و میّسر می طلبند "انسان کامل" را تخیّلی بیش نمی دانند و بازسازی روح انسان را گره برباد زدن می‌شمرند. نزد آنها حقیقت یکی نیست و انسان ها نه ابزار که هدف سیاست اند. دولت مطلوب هم نه قیّم که خادم شهروندان است. در این مکتب، معضل اساسی اندیشهٔ سیاسی یافتن توازنی میان خواست های فردی و مصالح جمعی است. عدالت سیاسی و اجتماعی هم تنها از طریق حکومت قانون یافتنی است. ارسطو را از نخستین منادیان این مکتب دانسته اند. "مقدّمهٔ" دکتر

صدیقی نه تنها وصفی درخشان از اجزاء اندیشهٔ ارسطو است، بلکه در عین حال نشان می دهد که اندیشه های سیاسی وی، دست کم آن چنان که در "مقدّمه" رخ نموده، ترکیبی است از همین سنّت ارسطویی، اجزایی از روش شناسی اثبات گرایی و اصول اندیشهٔ دمکراتیک عصر تجدد

نخستین نکته ای که درمورد "مقدّمه" جلب توجه می کند زمان نگارش آن است. *اصول حکومت آتن* اوّل بار در سال ۱۳۴۲، به همّت مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که درآن زمان دکتر صدیقی ریاستش را به عهده داشت، به چاپ رسید. چاپ دوّم آن در سال ۱۳۵۸ صورت گرفت. اگر این واقعیت را به یاد آوریم که *اصول حکومت آتن* شرحی است در فضایل و ریشه های تاریخی حکومت یکسره عرفی آتن و سرشت قانون اساسی بیش و کم دمکراتیک آن، آیا می توان گمان برد که دکتر صدیقی، که به سختی دست به قلم می بُرد، صرفاً از سر تصادف، درآن زمان نگارش چنین مقدّمه ای را تقبّل کرد؟

می گویند بار اندیشی در آثار قدمایی چون افلاطون و ارسطو درست در لحظات بحران اجتماعی ضرورت پیدا می کند[11] ایران هم در سال ۱۳۴۲ و هم در ۱۳۵۸ دوره هایی سخت بحرانی را پشت سر می گذاشت. از سویی، الهیات عَلَم چیرگی برسیاست را برافراشته بود و، از سویی دیگر، ایدئولوژی های مطلق اندیش جانشین تفکر می شد و اقتدار فردی پایه های قدرت قانون را تضعیف می کرد. آیا نباید "مقدّمه" را نوعی هشدار سیاسی یا مداخلهٔ زیرکانه در بحث تاریخی‌ای دانست که درآن زمان در ایران آغاز شده بود؟ گرچه می دانیم که دکتر صدیقی در مورد همهٔ رخدادهای زمان خود یادداشت هایی دقیق می‌نوشت[12] و لاجرم ارزیابی دقیق نیّات سیاسی او در نوشتن این "مقدّمه" تنها زمانی شدنی است که این گنجینهٔ سخت مهم به چاپ سپرده شود، ولی آیا نمی‌توان گمان برد که او می‌خواست با بازخوانی ارسطو درسال ۱۳۴۲، ندای اعتدال سر دهد و به تأسّی از "معلّم اوّل"، عقل‌سلیم و نقّاد را جانشین اندیشه های استبدادی، تعبّدی و افراطی کند؟ آیا همانطور که جریان ۱۵ خرداد پیش پردهٔ انقلاب اسلامی بود، بازخوانی دکتر صدیقی از ارسطو هم پیش درآمد مواضع دلیرانهٔ او در اوج تحولات انقلابی نبود؟ آیا وقتی از سویی می گفت «ارسطو قانون اساسی را برای تأمین آزادی می داند به تحدید آن و تغییر مکرّر قانون را زیان‌بخش می‌خواند»، (ص که)* و می افزود که «قدرت را تا ممکن است باید به

---

*هرجا درمتن به شمارهٔ صفحه‌ای اشاره شده مراد صفحات "مقدّمهٔ" کتاب *اصول حکومت آتن* است.

قانون سپرد نه به افراد»، (ص کز) و از سویی دیگر هشدار می‌داد که «علم سیاست نزد ارسطو اساسی‌تر از علم اخلاق است»، (ص یب) اوضاع زمان و دوقطب سیاسی قدرتمند آن روزگار، یعنی قدر قدرتی فردی و مکتبی، را مراد نداشت؟

در همان چند صفحهٔ نخست، نکته مهم دیگری نیز جلب توجه می کند اگر به نمای صفحهٔ دوم مقاله نظری بیمکنیم، می بینیم که از هفت سطر متن نسبتاً درشت و ۲۷ سطر یادداشت نسبتاً ریز تشکیل شده. کلّ "مقدّمه" هم ترکیبی است از حدود ۳۸۰ سطر متن و ۳۲۰ سطر یادداشت این ترکیب، به گمان من، هم بنیادی معرفت شناختی دارد و هم نشانه ای است از سبک کار ویژهٔ دکتر صدیقی. نزد او نه تنها به راستی «از حدیث حدیث شکفد»[۱۳]، بلکه ترکیب تصویری صفحه، و رابطهٔ متن و حاشیه، به ظاهر تأکیدی است بر این باور که آنچه راوی در این "مقدّمه"، و راویان منقول در یادداشت ها، نوشته اند، جملگی حاشیه‌ای است بر ارسطو که تألیماتش «بیشتر از راده‌های فکر هر متفکّر دانای تیزبینِ ژرف اندیشی برعقل و ذهن بشر حکمفرما بوده است.» (ص ط).

نکتهٔ مهمّ دیگر این حواشی را در مضمونشان سراغ باید کرد. دکتر یحیی مهدوی، در مقدّمه‌ای که بر کتاب ***جنبش های دینی ایرانی در قرن دوّم و سوّم هجری*** دکتر صدیقی نوشته، به این نکته اشاره کرده که «دکتر صدیقی رفت و از خود انبوهی شگفت انگیز یادداشت ـ مخصوصاً راجع به مسائل فرهنگی و اجتماعی ایران ـ به جا گذاشت.»[۱۴] ثمره و نشان آن یادداشت های انبوه را در همین حاشیه های پُربار می توان یافت. گاه، نزد برخی از اهل تحقیق ایرانی و فرنگی، یادداشت های متن نوعی سپاهی لشکر فکری اند، بیشتر به کار فضل‌فروشی به خواننده یا ارعاب و تخطئه رقیب می آیند و ربطی چندان به موضوع بحث و روایت ندارند. امّا حاشیه های دکتر صدیقی در "مقدّمه" جزیی اساسی و اجتناب ناپذیر از اسطقس روایت اند و شجره و تطوّر واژه ها و مفاهیم گونه گون ارسطویی را در «کتاب‌های دورهٔ اسلامی» (ص ی) باز می جویند.

در واقع، از لحاظ سبک، نکتهٔ جالب دیگر روایت متن و حواشی "مقدّمه" ایجاز آنست. درغرب، «اقتصاد کلام و اندیشه» را یکی از شرایط مقدماتی تفکّر و روایت علمی دانسته اند. همزمان با تجدّد بود که طمطراق و تفصیل و اطناب کلام رایج در متون قرون وسطی جای خود را به ایجاز و سادگی روایی داد. "مقدّمهٔ" دکتر صدیقی مصداق بارز و نوعی سرمشق ایجاز علمی و اقتصاد کلامی است. گمان نکنم در آن کلمه ای را بتوان زاید شمرد و بود و نبودش در

متن را علی السویه دانست

با استفاده از همین ایجاز، دکتر صدیقی در نوشته ای کمتر از ۲۷ صفحه، مدخلی سخت دقیق و پربار بر اندیشه های سیاسی ارسطو تدوین کرده است درعین حال، از میان انبوه آراء ارسطو، تأکید را بیشتر بر نکاتی گذاشته که به مسائل تاریخی آن روز ایران ربطی مستقیم پیدا می کرد

به گمان دکتر صدیقی یکی از وجوه اساسی تمایز میان ارسطو و افلاطون، نظرات گونه گونشان در بارهٔ رابطهٔ سیاست و اخلاق بود این اختلافات دو محور عمده داشت: یکی ریشه شناسی اخلاق و دیگری رابطهٔ سیاست و اخلاق. بنیاد این اختلافات، برداشت متفاوت ارسطو و افلاطون از حقیقت بود. به عبارت دقیق تر، «مخالفت ارسطو با استاد مبنی بر مخالفت اصولی او با نظریه مُثُل و حکومت افلاطون است.» (ص یا) حاصل اجتناب ناپذیر نظریهٔ مُثُل افلاطون تقسیم جامعه به اقلیتی فیلسوف منش و مستحق حکمرانی و اکثریتی در بند شهوات جسمانی و نیازمند قیّم و حکم‌بُرداری است. تنها فلاسفه اند که مرارت دست یافتن به عالم مُثُل را بر خود هموار می کنند و به اعتبار همین تقوا و معرفت، حق حکمفرمایی می‌یابند و در مدینهٔ فاضله شان اخلاق همواره بر سیاست رجحان دارد. درمقابل عالم مُثُل افلاطونی، ارسطو، به گفته دکتر صدیقی "روش تاریخی" را به کار می‌گرفت و «بدون پیروی از مذهب جزمی» به «آثار و احوال اقوام» توجه داشت (ص کو) و «امور اخلاقی را قابل دقّت و صراحت و قطعیت ریاضیات» نمی‌دانست. (ص ی) به سخن دیگر، ارسطو «فضیلت را برخلاف افلاطون ثابت نمی داند ومعتقد است که اخلاق وسیاست مبتنی برحکم هایی است که از وجدان مردان با فضیلت، یعنی آنان که عقل را راهنمون و رهبر خویش کرده اند ناشی می‌شود.» (ص یا) به همین خاطر، برخلاف سقراط و افلاطون که "اخلاقیات را بر سیاست" ترجیح می‌دادند و «امور سیاسی و اجتماعی را بر علم اخلاق قایم و پایدار می‌دانستند.» (ص یب)، ارسطو سیاست را مقدم بر همه امور می داند و به‌علاوه «در مساله رابطهٔ فرد با جامعه و حدودقدرت دولت بیش از افلاطون معتقد به حقوق فرد است.» (ص یب) درواقع، ارسطو، آن چنان که دکتر صدیقی به تأکید می‌نویسد، به نوعی کثرت گرایی اخلاقی باور داشت. می گفت «رای افلاطون . . . راجع به خیر» درست نیست و در عوض استدلال می کرد که رأی مردم درباره اخلاق «مختلف است و خیر، مانند وجوه فعالیت انسانی، تنوّع پیدا می کند.» (ص یا) دکتر صدیقی نیک می‌دانست که این «رای در حدّ و مقام خود، چنانکه پوشیده نیست، از

نظر علم جدید اعتبار و وزنی دارد.» (ص یا) گویا او می دانست که اساس دمکراسی، و پادزهر توتالیتاریسم، همین باور به کثرت حقیقت و تنوع اخلاق است. شالودهٔ کثرت گرایی سیاسی همین کثرت گرایی اخلاقی است و شالودهٔ انواع حکومت های مطلق مذهبی، باور متقن به احکام اخلاقی الهی ابدی و ازلی.[۱۵]

ارسطو تنها در زمینهٔ عالم مُثُل با افلاطون اختلاف نداشت. نوع حکومتی که در طلبش بود نیز با جمهور ناکجا آبادی افلاطون، که زیر نگین فیلسوف شاه جای داشت، تفاوت هایی اساسی پیدا می کرد. دکترصدیقی، در حالی که به ظاهر گوشهٔ چشمی به مارکسیست های زمان داشت، معتقد بود که از نظر ارسطو، دولت، برخلاف آنچه دیگران گفته اند، پدیده ای عارضی و تاریخی نیست. به عبارت دیگر، انسان بدون وجود دولت تصور پذیر نیست. می گفت «ارسطو. . معتقد است که آدمی فقط در جامعه می تواند استعدادات و قوای خود را به ظهور و عمل رساند . . . دولت در نظر وی محصول تقلید و مواضعات و زد و بندهای سیاسی نیست بلکه ثمره و نتیجه طبیعی زندگی و نیازمندی های اجتماعی است.» (ص کد) رسالت این دولت نه تحقق کمال فلسفی است، نه اجرای ارادهٔ الهی. در عوض ارسطو «برای هرحکومت که بتواند دو اصل نظم و آزادی نسبی را محفوظ و ملحوظ دارد و با حاجت های زمانی و مکانی اجتماع سازگار باشد ارزش قایل» بود. (ص که)

در میان انواع حکومت، ارسطو حکومت شاهی را، بالقوه، بهترین و بدترین انواع حکومت ها می دانست. می گفت زمانی بهترین نوع حکومت است که «درآن قدرت از جانب یک تن . به نفع همگان» به کار می رود (ص که) درعین حال می گفت این نوع حکومت ها "دیریاب" اند و نظام شاهی اغلب به "جبّاری" می گرود. بالمآل بهترین حکومت را «حکومت طبقهٔ متوسط» می دانست که درآن «همهٔ مردان آزاد شرکت می جویند و طبقات متوسط درآن صاحب نفوذ و موجب حفظ اعتدال میان وضیع و شریف اند و هرکس به نوبهٔ خود فرمانده و فرمانبردار است.» (ص کو) حکومت طبقهٔ متوسط بیش از هرچیز حکومت قانون است. به گفتهٔ ارسطو، «قانون حاکم و دادرسان و حاکمان خادمان قوانین اند. . او می گوید فرد فردِ مردم ممکن است نالایق و اشتباه کار باشند. اما جمع مردم بهرحال از حیث نیروی جسمی و عقلی و قوّت تمیز بر فرد فرد برتری دارند.» (ص کز) درعین حال، در حکومت طبقهٔ متوسط «از افراط و تفریط میان اشراف و زیردستان» (ص ل) خبری نیست. برابری مطلق هم محلّی از اعراب ندارد چرا که «در رعایت برابری هم باید هنر و شایستگی افراد ملحوظ

باشد. چه برابر داشتن لایق و نالایق محروم کردن مردم لایق است و این خود ایجاد نوعی نابرابری است.» (ص ل) روایت دکتر صدیقی دراین باب، و نظراتش در دفاع از مالکیت خصوصی (ص له) همه شباهتی تام به آرای برخی از فصیح ترین نظریه پردازان مدافع نظام دمکراسی پارلمانی دارد.[16]

در واقع، رعایت همین نوع عدالت و حکومت قانون را ارسطو تنها راه جلوگیری از انقلاب می داند. دکتر صدیقی تأکید دارد که ارسطو «بشر عدالت را درجلوگیری از انقلاب بسیار مؤثر می داند . . راه رفع انقلاب را باید پیش از وقوع، با فکر و مطالعه و تدبیر جست و دانست که علل انقلابات هیچ گاه خُرد و حقیر نیستند هرچند بهانهٔ انقلابات ممکن است حقیر و ناچیز باشد.» (ص لا) گرچه دکتر صدیقی این عبارات را در سال ۱۳۴۲ از قول ارسطو نوشت، امّا مطالبی که در اردیبهشت ۱۳۴۰ در میتینگ جبهه ملی در جلالیه مطرح کرد،[17] گفته هایش در زندان در نوروز سال ۱۳۴۲[18] مخالفتش با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲ و بالاخره آنچه گویا درسال ۱۳۵۷ در جریان تشکیل مذاکرات مربوط به کابینه به شاه گفت[19] همه ریشه در این نقطه نظر اساسی ارسطو دارند.

اگر اجزاء گوناگون روایت دکتر صدیقی از اندیشهٔ سیاسی ارسطو را کنار هم بگذاریم، به گمان من، تصویری سخت شبیه حکومت دمکراتیک قانون می یابیم. از این بابت می توان گفت که قرائت او از ارسطو یکسره متفاوت از برداشت آن دسته از متفکّران عالم اسلام است که پیش از او از ارسطو تأثیر پذیرفته اند. آنان جملگی ارسطو را در خدمت اثبات احکام اسلامی می گرفتند، امّا دکتر صدیقی، گرچه درخلوتِ اعتقادات مذهبی خویش، مسلمانی مؤمن بود،[21] از ارسطو روایتی یکسره عرفی مراد می کرد. انگار خود او نیز به این تفاوت واقف بود، چون در یکی از یادداشت های "مقدّمه" می نویسد: «طماس اکوینی (۱۲۷۴-۱۲۲۶م) ایتالیایی و دانته دانشمند و شاعر ایتالیائی (۱۳۲۱- ۱۲۶۵م) در مذهب سیاسی از پیروان [ارسطو] بند و در فرهنگ اسلامی جماعتی از صاحب نظران و متفکران مانند کندی و فارابی و عامری و مسکویه و ابن سینا و ابن رشد و نصیرالدین طوسی و جلال الدین دوانی در حکمت عملی از او متاثرند.» ص له) بی گمان دکتر صدیقی، مانند طماس اکوینی، در "مذهب سیاسی" پیرو ارسطو بود.

البته این پیروی به هیچ روی به آن معنی نبود که از ارسطو بتی عاری از عیب بسازد. برعکس، یکی از علل ارجمندی کار ارسطو را احترازش از

«مطلق‌پسندی و خیال پردازی های حوزهٔ علمی افلاطون» (ص یج) می دانست و در این زمینه ارسطو را سرمشق کار خود قرار داد و ایراداتی مبهم بر "حکیم مطلق" و "معلم اول" وارد دانست. این ایرادات هم در عرصهٔ روش شناسی اند، هم در سطح آرای سیاسی. از سویی، دکتر صدیقی، که گویا همواره گوشه چشمی به عقاید اثبات گرایی (positivism) داشت،[۲۲] احکام هنجاری را یکسره از احکام وصفی متمایز و مجزا می دانست و می‌خواست. یادداشت هایی که او خود در جایی دیگر در وصف رخدادهای روزهای ۲۸ و ۲۹ مرداد به قلم آورده نمونهٔ حیرت آوری است از نحوهٔ کاربرد زبان صرفاً وصفی. با آنکه دکتر صدیقی ارادتی خاص به دکتر مصدق داشت، و به رغم آنکه پس از کودتای ۲۸ مرداد به‌زندان افتاد، لحن یادداشت هایش در این باب لحن جراحی را می‌ماند که فارغ از هرگونه‌هیجان، واقعیت حال مریضی را به زبانی دقیق و موشکاف بیان می‌کند.[۲۳] در "مقدمه" هم تاکید دارد که داوری‌های ارزشی را نباید با مشاهدات عینی مخلوط کرد و از همین زاویه بر ارسطو ایراد می گیرد که «گاه مطالعهٔ او . . . از صورت عینی و خبری بیرون آمده نتیجه اش به قاعده گذاری و دستور دهی و صدور حکم های ارزشی و تکلیفی رسیده است» (ص کط)

به‌علاوه، به زعم دکتر صدیقی، تألیمات ارسطو در « اجتماعیات . . حالی از نقایص نیست.» (ص کد) در این مورد وی ارسطو را هم به خاطر بی اطلاعی‌اش از تاریخ و تحولات «تشکیل شاهنشاهی ایران» (ص له) می نکوهد و هم از این لحاظ که او به «فرضیه هایی موهومی چون مقابل هم قرار دادن یونانی و غیر یونانی، پست شمردن جمعی از مردم، . . . تقسیم نوع بشر به دو دستهٔ آزاد و بنده، و برحق دانستن اصل بردگی. . و قول به عدم تساوی زن و مرد و پست شمردن زنان و عدم عنایت کامل به حقوق آنان» باور داشت. (ص له)

شاید بتوان همین روش دکتر صدیقی را سرمشق قرارداد و گفت ایرادی هم بر "مقدمه" درخشان ایشان وارد است. به رغم استقصایی که رسم کارش بود، و به رغم آنکه مثلاً در مقدمه *قراضهٔ طبیعیات* منسوب به ابن سینا،[۲۴] به تفصیل نشان می‌دهد که شاید آن‌کتاب در اساس کار ابوعلی سینا نبوده، اما در مقدمهٔ *اصول حکومت آتن* به نکتهٔ نسبتاً مهمی درباب چند و چون تألیف این کتاب اشاره نمی‌کند. از همان زمانی که درسال ۱۸۹۱ نسخه نایاب متن اصلی *اصول حکومت آتن* یافته شد، برخی از محققان برآن بودند که شاید این نوشته کار ارسطو نیست و از سوی یکی از شاگردان او فراهم آمده است.[۲۵] بهرحال "مقدمه" دکتر صدیقی بیش از هرچیز مدخلی است پربار بر اندیشه های ارسطو و چنین

نقصان ناچیزی از ارج و اعتبارش هیچ نمی کاهد. به‌علاوه، آنچه که بیهقی درباب استاد خود گفته بود به راستی دربارهٔ استاد نسل ما دکتر صدیقی هم صدق می کند که «مردی بزرگ بود این استاد» و باید قلم ها را لختی بر وی بگریانیم.

هفتم دسامبر ۱۹۹۷

یاد داشت ها:

۱ برای سخنرانی دکتر صدیقی در مراسم بزرگداشت ارتقاء او به مقام استادی ممتاز در هجدهم بهمن ۱۳۵۲، ن ک به . صدیقی، دکتر غلامحسین «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی درایران» *نامهٔ علوم اجتماعی*، شمارهٔ ۴، تیرماه ۱۳۵۳، ص ۶-۳

۲ یحیی مهدوی، «پیشگفتار» در غلامحسین صدیقی، *جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲، ص دوازده

۳ برای مثال، دکتر صدیقی گویا دربارهٔ تقی زاده گفته بود «از زمان خواجه نصیرالدین طوسی، یا به تحقیق دراین دو سه قرن اخیر به وسعت معلومات مرحوم تقی زاده کسی در ایران به عرصهٔ وجود نیامده است» ن ک به علی اصغر سعیدی، «ساعتی با استاد» در *یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی: فرزانه ایران زمین*، گرد آوری دکتر پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱ در جایی دیگر، دکتر صدیقی گفته بود، «بزرگ ترین عیب ما (ایرانی ها) بی‌انصافی است بی انصافی در داوری دربارهٔ دیگران» *همان*، ص ۳۱۲. امّا دکتر صدیقی خود به غایت منصف بود

۴ عین عبارت را دکتر صدیقی در نوشته ای به نام « حسن و حسین هر سه دختران معاویه پاسخی به روزنامه *جمهوری اسلامی*» آمده است *همان*، ص ۱۸۱

۵ برای بحث جالبی در بارهٔ چگونگی شکل گرفتن مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، و سلوک استادی دکتر صدیقی، ن ک به «گفتگو با دکتر احسان نراقی،» *کلک* شماره ۷۲-۷۱، بهمن ۱۳۷۴، ص ۵۶۹-۴۹۹

۶ ارسطو، *اصول حکومت آتن*، ترجمهٔ و تحشیه باستانی پاریزی. مقدمهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۵۸

۷ به عنوان نمونه ن ک. به: دکتر صدیقی، *نامهٔ علوم اجتماعی*، تیر۱۳۵۳، ص ۶-۳

۸ خواجه ابوالفضل بیهقی، *تاریخ بیهقی*، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵

۹. برای بحث درخشانی دراین باب، ن ک به:

Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960 PP. 34-51

برای بحث مهم دیگری دراین زمینه، ن. ک. به

Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. by Henry Hardy, New York, 1991 PP. 1-48.

۱۰. مهم ترین بحث دراین زمینه از سوی پوپر طرح شد. ن. ک. به
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemy*, Vol. I, New York, 1979

۱۱ ن. ک. به .
Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1978, PP 1-13

۱۲ داریوش آشوری، «صدیقی مرد اخلاق، مرد علم، مردسیاست،» در *یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی*، ص ۵۷-۲۵۱

۱۳ بیهقی، *همان*، ص ۱۷۰

۱۴ مهدوی، *همان*، ص یازده.

۱۵. برای بحثی دراین باره، ن. ک. به Berlin, *op. cit.*, pp 49-90 و نیز
Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York, 1980, PP 3-96

۱۶. برای مثال، جیمز مدیسن (Madison) یکی از این مدافعان است برای نظراتش، ن. ک. به
James Madison, "Federalist Paper 10," *Federalist Papers*, New York, 1948

۱۷. *یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی*، ص ۱۶۳-۱۵۷

۱۸ *همان*، ص ۲۶۴

۱۹ *همان*، ص ۲۲۰ درمورد مخالفت دکتر صدیقی با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲، ن. ک. به: *همان*، ص ۱۸۱

۲۱ شواهد دراین باب فراوان اند، مثلاً *همان*، ص ۸۳-۱۷۷

۲۲ آقای یحیی مهدوی که از قدیمی ترین و نزدیک ترین دوستان دکتر صدیقی بود، دراین زمینه، به قید احتیاط فراوان می نویسد. « تا آنجا که گاهی از فحوای کلامش چنان استنباط می شد که با تحصلیان و اصحاب مذهب اصالت علم چندان بی میانه نیست » ن. ک. به مهدوی، *همان*، ص دوازده

آقای داریوش آشوری در این باب با قاطعیت بیشتری می نویسد «صدیقی در علم پوزیتیویست بود.» *یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی*، ص ۲۵۱

۲۳. «کودتای ۲۸ مرداد به روایت دکتر صدیقی،» در *یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی*، ص ۱۱۹-۱۴۱

۲۴. این مقدمه خود آیتی است دیگر از دقّت و وسعت اطلاعات دکتر صدیقی و او آن را «به فرّخی و پیروزی در روز دوشنبه بیست و چهارم اسفند ماه . در زندان لشکر دو زرهی حومهٔ تهران» به پایان رساند. غلامحسین صدیقی، "مقدّمه" در *قراضهٔ طبیعیات* منسوب به شیخ رئیس ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹

۲۵ برای شرح مفصل این مبحث، ن. ک. به:
Aristotle, *The Athenian Constitution*, tr. by R. J Rhodes, New York, 1986. PP 9-372.

احمد تفضّلی*

نقش سیاسی ـ اجتماعی و فرهنگی دهقانان
در سده های نخستین دوران اسلامی

دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی نقش سیاسی، اجتماعی-فرهنگی مهمّی در ایران داشته اند. فداکاری ها و از خودگذشتگی های آنان از سویی و تدابیر خردمندانهٔ آنان، از سوی دیگر، موجب جلوگیری از خونریزی ها و تخریب های تازیان در بسیاری از نقاط ایران شد. وطن‌دوستی و علاقه مندی آنان به آداب و رسوم و زبان ایران بود که فرهنگ این سرزمین پایدار و مستقل ماند و زبان فارسی جای خود را به زبان عربی نسپرد و تعهّد آنان به حفظ روایات کتبی و شفاهی ایران باستان بود که ضامن دوام و بقای داستان های حماسی، تاریخی و عشقی ایران باستان شد. تاریخ ایران دِین فراوانی به این مردان غالباً ناشناخته یا کم‌شناخته شده دارد. این مقالهٔ فشرده که خلاصهٔ کتابیَ است که نگارنده در دست تدوین دارد، به روان بزرگواری تقدیم میَ شود که میهن دوستی خردمندانه و خدمت به فرهنگ ایران با وجود او عجین بود.

---

* این مقاله را زنده‌یاد دکتر احمد تفضّلی دو سالی پیش از مرگ نابهنگام خویش برای درج در شمارهٔ ویژهٔ *ایران نامه* به یاد دکتر غلامحسین صدیقی نگاشته بود.

دهقان صورت عربی شدهٔ کلمهٔ پهلوی دهگان (dehgan) یا صورت قدیم تر دهیگان (dehigan) به معنی «منسوب به ده یا زمین»، "زمین‌دار"، است که از طریق سریانی[۱] به عربی و از آنجا به فارسی راه یافته. دهقان در اواخر دورهٔ ساسانی به طبقه ای از نجبای زمین دار درجهٔ دوّم اطلاق می شده است[۲] که از نظر اهمیّت پایین تر از طبقهٔ آزادان و بزرگان[۳] و کدخدایان[۴] قرار داشته اند به روایت مسعودی،[۵] دهقانان در دورهٔ ساسانی از نظر مقام پس از شهریگان (شهریج) قرار داشته اند ادارهٔ امورمحلی ارثاً به آنان می رسیده و دراین کار نقش مهمی برعهده داشته اند و روستاییان موظّف به اطاعت از آنان بودند.[۶] امّا املاک زراعی‌آنان، در مقایسه با املاک نجبای درجهٔ اول زمین دار، چندان وسعت نداشت این طبقه درحقیقت نمایندهٔ دولت در میان روستاییان بودند و به نظر می رسید که وظیفهٔ اصلی شان جمع آوری مالیات بوده است.[۷] دهقانان بنا بر اهمیّت مرتبهٔ اجتماعیشان خود به پنج گروه تقسیم می شدند و لباس های آنان براین اساس متفاوت بود.[۸] عنوان دهقان را در اسناد رسمی اوائل دورهٔ ساسانی نمی بینیم بلکه آن را گاهگاه در کتاب های پهلوی زردشتی، که تدوین نهایی آنها در قرون نخستین دوران اسلامی است، می یابیم و نیز در منابع دوران اسلامی، که وضع اجتماعی و سیاسی دوران متأخر ساسانی را منعکس می سازند، مکرراً بدان برمی خوریم. بنابراین می توان احتمال داد که این کلمه به صورت "عنوان" یک طبقهٔ اجتماعی از ابداعات دورهٔ خسرو انوشروان (۵۳۱ تا ۵۷۹م) و پیدایی آن نتیجهٔ اصلاحات ارضی او باشد.[۹] این پادشاه به شاهان دیگر توصیه می کرد که به همان اندازه که از شاهی پاسبانی می کنند، از طبقهٔ دهقانان نیز پاسداری کنند، زیرا این دو به منزلهٔ برادرند.[۱۰] امّا در منابع پهلوی[۱۱] و آثار دوران اسلامی،[۱۲] که بیشتر بر *خدای نامه* پهلوی و ترجمه های عربی آن متکی هستند، برای اهمیت دادن به طبقهٔ دهقانان، اصل آنان به ویکرد یا ویکرت[۱۳]، برادر هوشنگ شاه افسانه ای باز می گردد، گرچه در بعضی روایت ها خود هوشنگ[۱۴] یا منوچهر[۱۵] را مُبدع این طبقه دانسته اند، همان گونه که مُبدع طبقات چهارگانهٔ ساسانی جمشید شاه پیشدادی به شمار آمده است.[۱۶] در دورهٔ ساسانی دهقانان و اهل‌البیوتات[۱۷] در روز دوّم نوروز به حضور شاه بار می یافتند[۱۸] و جشن خرّم روز یا خرّه روز یا نَوَد روز، که در نخستین روز از ماه دی برگزار می شد، جشن خاص دهقانان بود. دراین روز شاه متواضعانه با دهقانان و کشاورزان می نشست و می خورد و می نوشید.[۱۹]

اعراب در نخستین تجاوزهای پراکندهٔ خود به ایران در زمان ابوبکر

(۱۱ تا ۱۳هـ ق) قلمرو دهقانان نواحی مرزی را که از ثروت برخوردار بودند غارت می‌کردند.[۲۰] بعد در زمان عمر (۱۳ تا ۲۳هـ ق) و جانشینانش، که به حمله های شدیدتری دست زدند و نواحی گوناگون را فتح کردند، و با پاشیده شدن قشون و از میان رفتن نجبای طراز اول ساسانی، دهقانان نقش سیاسی و اجتماعی عمده ای در تعیین سرنوشت ناحیه یا شهر و روستای خود داشتند. بعضی از آنان با تسلیم و پرداخت جزیه به سرداران مسلمان، قلمرو خود را از تهاجم اعراب و خونریزی و غارت حفظ می کردند مانند دهقان زوابی (درعراق) که با عُروة بن زید سردار عرب مصالحه کرد که به وی در ازای هریک از افراد خویش چهار درهم بپردازد،[۲۱] یا بسطام دهقان بُرس که با زَهره پیمان بست و برای او پل ها زد.[۲۲] هم چنین هنگامی که سپاه اعراب به ناحیهٔ نَهرود نزدیک بغداد رسید، دهقان این ناحیه با هاشم بن عُتبه قرار گذاشت که در برابر پرداخت یک جریب درهم، وی کسی را از اهالی نکشد.[۲۳] به روایت طبری،[۲۴] شیرزاد دهقان ساباط (قریه ای نزدیک مداین) توانست جان یک صد هزار کشاورز را که در محاصرهٔ اعراب افتاده بودند، نجات دهد در نواحی دیگر ایران نیز وضع به همین گونه بود. ربیع بن زیاد درسال ۳۰هـ ق از سوی عبدالله بن عامر روانهٔ سیستان شد و به ناحیهٔ زالق که دژی استوار بود، رسید و دهقان آن را اسیر کرد. دهقان در برابر مقداری زر و سیم جان خود را خرید و ربیع عهد کرد که خون او را نریزد.[۲۵] هم چنین عبدالله عامر با دهقان هرات به پنجاه کیسه درم صلح کرد.[۲۶] چون قتیبه بن مسلم باهلی از طرف حجّاج بن یوسف امارت خراسان یافت، دهقانان بلخ در طالقان به خدمت وی رفتند و در رکاب او از رود گذشتند.[۲۷]

امّا دهقانانی نیز بودند که تن به مصالحه نمی دادند و مقاومت می کردند و مرگ را بر زندگی مذلّت بار ترجیح می دادند و کشته می شدند یا فرار می‌کردند، مانند شهریار یکی از دهقانان ناحیهٔ تیسفون که جنگید و سرانجام کشته شد،[۲۸] یا دهقان دَسکَره (شهرکی نزدیک دجله) که متّهم به خیانت شد و به فرمان هاشم بن عتبه به قتل رسید.[۲۹] عتبة بن غَزوان چون به دشت میشان رسید و دریافت که اهالی آنجا قصد مقابله با اعراب را دارند، به جنگ پرداخت و دهقانان آنجا را کشت.[۳۰] بعدها نیز دهقان میسان (میشان) که از اسلام روی برگردانیده و کافر شده بود، به فرمان مُغیرة بن شُعبَه والی بصره کشته شد.[۳۱] در آخر سال ۱۵ و آغاز سال ۱۶ هجری هنگامی که عتبة بن غزوان از بصره به سوق‌الاهواز حمله برد، دهقان آنجا به جنگ او آمد. سپس در برابر مالی با او

آشتی کرد. امّا پس از چندی دهقان عهدشکنی کرد و ابوموسی که از جانب عمر به جای مغیره والی بصره شد، در سال ۱۷ هجری سوق الاهواز و نواحی نهرتیری را به جنگ فتح کرد.[۳۲] ابوموسی با مردم شوش جنگ کرد و سرانجام دهقان آنان طلب صلح کرد و برآن شد که دروازهٔ شهر را بگشاید بدین شرط که ابوموسی صدتن از اهل وی را امان دهد. ابوموسی پذیرفت و عهدی بسته شد. ابوموسی آن صد تن را رها کرد، امّا خود دهقان را کشت.[۳۳] موسی بن عبدالله خازم سُلَمی به ترمذ که دژی استوار بود، رفت. نخست دهقان او را پذیرفت و بعد که با او به توافق رسید، دهقان به ترکستان گریخت.[۳۴] از این روایات و روایات مشابه چنین برمی‌آید که، در آن دوران دشوارِ جنگ و خونریزی، دهقانان ایراندوست ایرانی توانسته اند با تدبیر و صلاحدید جان بسیاری از مردم خود را از مرگ برهانند و قلمرو خود را از غارت و ویرانی به دور نگاه دارند. حتی برای یزدگرد سوّم آخرین پادشاه ساسانی دهقانان تنها مَلجاء و پناه بودند. وی پس از گریختن از تیسفون و پس از جنگ نهاوند، به اصفهان رفت و دهقان آنجا به نام مطیار[۳۵] که به سبب مبارزه با اعراب اعتباری به دست آورده بود، نخست به شاه وعدهٔ کمک داد، امّا به عللی به این وعده وفا نکرد آنگاه یزدگرد به کرمان گریخت و از دهقان آنجا کمک خواست، امّا نتیجه ای نگرفت سپس به مرو رفت و از ماهویه دهقان آنجا یاری طلبید و سرانجام در همانجا کشته شد.[۳۶]

همچون دورهٔ ساسانی، در دوران اسلامی نیز وظیفهٔ دهقانان جمع آوری مالیات از رعایای خویش بود علاوه برآن، پرداختن به کار آبادانی و راهنمایی ابن سبیلان را برعهده داشتند و ضیافت کسانی که بهره ور از فَیْ (غنائم جنگی) بودند، خصوصاً در میان آنان موروثی بود.[۳۷] امّا زمین های دهقانانی که در حملهٔ اعراب به نواحی سواد (عراق) اسلام می آوردند، به فرمان عمر خلیفه به آنان واگذار می شد و از جزیه معاف می شدند. بلاذری[۳۸] نام تنی چند از این دهقانان را ذکر کرده است

از روایات مختلف بر می آید که در اوائل دورهٔ اسلامی، خصوصاً در شرق ایران، بعضی از دهقانان، درعمل، امرای کوچک محلی بوده اند و گاه هر شخص با ثروت و مکنت و اعتبار اجتماعی دهقان نامیده می‌شد. گاهی دهقان معادلِ عنوان مرزبان به کار رفته است به گونه ای که در یک منبع شخصی دهقان به شمار آمده و در منبع دیگر همو مرزبان خوانده شده است مثلاً در روایتی از طبری[۳۹] اشخاصی به عنوان مرزبان کرمان و مرزبان مرو یاد شده و در روایتی

دیگر از همین تاریخنویس همان اشخاص با عنوان دهقان ذکر گردیده اند. بلاذری[۴۰] از دهقان شوش یاد کرده، در حالی که دینوری[۴۱] بدو عنوان مرزبان داده است. در روایتی از **تاریخ سیستان**[۴۲] ابرویز پسر رستم یک بار با عنوان شاه سیستان و بار دیگر با عنوان دهقان ذکر شده و همین شخص در روایت بلاذری[۴۳] مرزبان سیستان به شمار آمده است. دیواشتیچ (Dewastic)، آخرین فرمانروای پنجکنت که در اسناد سغدی کوه مغ با لقب سرور یا شاه همراه است، در **تاریخ طبری**[۴۴] لقب دهقان دارد. نویسندهٔ **حدود العالم**[۴۵] تعدادی از دهقان‌های نواحی ماوراء النهر را یاد می کند و در اشعار فارسی تا قرن ششم هجری نیز دهقان در مفهوم حاکم و امیر و سرور، خصوصاً در شرق ایران (خراسان و ماوراء النهر)، به‌کار رفته است.[۴۶] سوزنی چندین تن از امرای محلی را با عنوان دهقان مدح گفته است و یکی از آنان لقب عین الدهاقین داشته است.[۴۷] هم‌چنین دهقانان گاه همراه با "ملک رادگان" "بزرگ رادگان، و "مهتران"،[۴۸] گاه همراه با "ملوک و دانشمندان"[۴۹] وگاه همراه با "ملوک و مرزبانان"[۴۹] و گاه همراه با "آسواران و حندسالاران" یاد شده اند.[۵۰]

اهمیت و نفوذ محلی دهقانان سبب می شد که اینان گاه در حوادث سیاسی و اجتماعی طرف شور فرمانروایان عرب نواحی قرار می‌گرفتند[۵۱] و گاه خود در اختلافات میان حکّام عرب به طرفداری یکی از متخاصمان برمی‌خاستند، مانند جانبداری دهقانان فاریاب و مرو و غیره از حارث بن سُرَیج در برابر عاصم بن عبدالله درسال ۱۱۶ هجری.[۵۲] سهل بن سنباط که بابک خرّم دین را در قلعهٔ خویش پناه داد و سپس او را به‌حیله تحویل افشین داد، از دهقانان بود.[۵۳] هم‌چنین، ابن شروین طبری، که مأموریت بردن عبدالله برادر بابک را به تعداد برعهده داشت، دهقان بود و عبدالله در راه از وی خواست که به روش دهقانان با او رفتار کند و ابن شروین بدو شراب داد.[۵۴] دهقانان در دربار سامانیان از اهمیّت و احترام برخوردار بودند. رودکی(متوفی ۳۲۹/۳۳۰) در قصیده ای در توصیف مجلس بار نصربن احمد امیر سامانی (۳۰۱ تا ۳۳۱ هـ ق) مکان پیر صالح دهقان را در صف آزادان در مقابل صف امیران و بلعمی وزیر ذکر کرده است.[۵۵] بسیاری از رجال سیاسی مهم قرون نخستین اسلامی در شرق ایران از زمرهٔ دهقانان بوده یا نسب آنان به خاندان‌های دهقانان می رسیده است مانند احمد بن سهل بن هاشم از امیران معروف عهد سامانی که از دهقانان جیرنج (مرو) و از نوادگان یزدگرد سوّم ساسانی به‌شمار می رفته است.[۵۶] هم‌چنین، پدر نظام‌الملک وزیر معروف سلجوقی از دهقانان متموّل ناحیهٔ بیهق به شمار آمده است.[۵۷]

دهقانان با نقل روایاتی می کوشیدند که حتی بعضی از پادشاهان ساسانی را نیز از نسل دهقانان بدانند مانند داستانی که برطبق آن مادر خسرو دوم دختر دهقانی از تخمهٔ فریدون به شمار آمده است.[۵۸]

دهقانان که بازماندهٔ طبقات اشراف دورهٔ ساسانی بودند، در دورهٔ اسلامی نیز می کوشیدند به همان روش زندگی کنند. جاحظ[۵۹] درمورد آداب غذا خوردن دهقانان مطالبی می آورد که خود بازتابی از ذوق اشرافی زمان ساسانی دراین مورد است. وی می نویسد که دهقانان بلعیدن یک پارهٔ غذا و به دندان کشیدن استخوان را برای جدا کردن گوشت آن و مکیدن استخوان را برای بیرون آوردن مغز آن ناپسند می دانند غذا را با چنگال[۶۰] می خورند و گوشت را با کارد می برند و زیر لب زمزمه می کنند.[۶۱] درمورد پوشش و آرایش زنان دهقان (دهقانه) ماوراء النهر بلاذری[۶۲] آورده است که سعیدبن عبدالعزیز والی خراسان در زمان یزید دوم (۱۰۱ تا ۱۰۵هـ ق) ملقب به خُذَینه[۶۳] بود، زیرا مانند زنان دهقان جامه ای رنگین به تن می کرد و موی خود را فرو می هشت هم چنین وی کمربند داشت و کاردی برآن می بست و دراطراف خود بالش‌های رنگین داشت. دهقانان درجشن های نوروز و مهرگان همچون دورهٔ ساسانی برای خلفا یا امرای محلی پیشکش می آوردند. طبری[۶۴] از هدایایی که دهقانان در سال ۱۲۰هـ ق به مناسبت مهرگان در شهر بلخ برای اسدبن عبدالله قسری حاکم خراسان آوردند به تفصیل یاد می کند.

درکتاب های عربی و فارسی قرون نخستین اسلامی داستان های کوتاه لطیفه آمیزی دربارهٔ دهقانان نقل شده که همه حکایت از ظرافت طبع و لطافت ذوق آنان دارد. مثلاً آمده است که دو مرد عرب از قبیلهٔ بنی اسد به سوی صفهان روانه شدند و در راوند، شهرکی میان اصفهان و کاشان، دهقانی با نان دوست و همراه شد. یکی از آن دو مرد عرب درگذشت و مرد دیگر به همراه دهقان بر سر گور او می رفت و هردو جامی شراب می نوشیدند و جامی برگور او می افشاندند و سرانجام دهقان نیز درگذشت و آن مرد عرب برگور آن دو تن حاضر می شد و شعر می خواند.[۶۵] ابن فندق[۶۶] روایتی را می آورد که بر طبق آن هارون خلیفهٔ عباسی (۱۷۰ تا ۱۹۳هـ ق) بر سر راه خود به طوس در دهی از دهات بیهق بیمار شد و در آنجا چهار ماه میهمان دهقانی بود که از خلیفه به خوبی پذیرائی کرد و خلیفه با هدایای گرانبهایی از آنجا خارج شد. این روایت مانند بعضی روایات دیگر دلالت بر ثروتمندی بعضی از دهقانان دارد.

دهقانان، علاوه بر نقش سیاسی-اجتماعی، نقش فرهنگی مهمی نیز داشته اند. اینان از همان قرن اول هجری و استقرار حکومت عرب در مناطق مختلف ایران، به دارالخلافه ها و دارالاماره ها و بعداً به دربارهای شاهان سلسله های ایرانی شرق ایران به عنوان دانشمندان و خردمندانی که از تاریخ و فرهنگ ایران قدیم آگاه بودند، راه یافتند. بیهقی[۶۷] می آورد که زیادبن ابیه (متوفی ۵۶ هـ ق) والی اموی عراق، در بصره سه تن از دهقانان کسری (خسرو پادشاه ساسانی) را در خدمت خود داشت که برای او از دولت ساسانی و عظمت و شکوه آن سخن می گفتند به گونه ای که وی از این جهت حکومت عرب را کمتر و کوچکتر از حکومت ساسانیان می یافت. در *تاریخ سیستان*[۶۸] سخنان حکمت آمیزی، همانند اندرزهای پهلوی، از قول رستم بن هُرمزد زردشتی که با عنوان دهقان یاد شده، نقل گردیده است. وی این سخنان را به خواست عبدالعزیز بن عبدالله، والی سیستان، از سوی عبدالله بن زبیر، بیان کرده است. فردوسی غالباً این گونه سخنان را از دهقانان نقل کرده است.[۶۹] جاحظ بعضی اطلاعات عمومی عصر خود را که گاه جنبهٔ فرهنگ مردم (فولکلور) دارد، از دهقانان نقل می کند.[۷۰] درکتاب های عربی و فارسی دوران اسلامی به نام های دانشمندان و ادبای بسیاری برمی خوریم که از قرن سوم و چهارم با عنوان دهقان یاد شده اند یا از خانوادهٔ دهقانان بوده اند و در میان آنان به دانشمندان علوم دینی اسلامی نیز برمی خوریم.[۷۱] بعضی ازآنان نیز حامی علوم دینی بوده‌اند. ابن فندق[۷۲] از دهقان ثروتمندی از اهالی قصبهٔ سبزوار یاد می کند که در سال ۴۱۸ هـ ق برای ابن ابی الطیب که از زاهدان و مستوران بود، مدرسه ای بنا کرد. بسیاری از آنان مشوق فرهنگ و ادب ایرانی و زبان فارسی بوده اند. رودکی در قصیده ای آورده است که دهقانان نامور بدو سیم و مرکب می داده اند.[۷۳] فرّخی در خدمت دهقانی از دهاقین سیستان بود و هرساله از او مستمری دریافت می کرد.[۷۴] فردوسی نیز به روایتی خود از دهاقین طوس بود.[۷۵]

دهقانان حافظ روایات حماسی و تاریخی و داستان های عشقی ایران پیش از اسلام بوده اند. ابو منصور معمری گردآورندهٔ *شاهنامهٔ ابومنصوری* (تألیف شده به سال ۳۴۶ هـ ق) در مقدّمه ای که اکنون ازآن در دست است، آورده که برای تألیف اثر خویش دهقانان شهرهای گوناگون را پیش خودخواند.[۷۶] درهمین مقدّمه گفتار دهقانان که بازماندگان شاهان قدیم به شمار آمده اند، مأخذ معتبر این شاهنامه ذکر شده است.[۷۷] فردوسی در موارد مختلف مأخذ روایت خود را دهقان ذکر کرده است،[۷۸] و احتمالاً منظور او روایات شفاهی آنان بوده

است. شاعران دیگر نیز به روایت های دهقانان اشاره کرده اند مانند اسدی طوسی،[۷۹] ایرانشاه[۸۰] و نظامی.[۸۱] از این رو، یکی از معانی دهقان در فرهنگ‌های فارسی "تاریخ دان" است. علاقهٔ دهقانان به فرهنگ ایران و ایراندوستی آنان موجب تحوّل کلمهٔ دهقان در مفهوم "ایرانی" خصوصاً "ایرانی اصیل" در تقابل با "عرب" یا با "ترک" و "رومی" و غیره و عموماً "خارجی" و "غیرایرانی" شده است. طبری[۸۲] درمورد مَروَزان حاکم یمن در زمان خسرو انوشروان می نویسد که وی دو پسر داشت یکی به نام خُرّه خسرو که زبان عربی را دوست داشت و شعر عربی می‌خواند و دیگر که اُسوار بود، به فارسی سخن می گفت و بر روش دهقانان می‌زیست (یتدهقن).[۸۳] فردوسی و دیگر شاعران قرن چهارم و پنجم مکرّراً این کلمه را در این مفهوم به کار برده اند.[۸۴] گاهی نیز دهقان در مفهوم "زردشتی" درتقابل با "مسلمان" به کار می رفته‌است.[۸۵] به‌سبب شناختی که دهقانان از شراب و انواع آن داشتند و به تهیه و فروش آن نیز می پرداختند، دهقان در ادب عربی[۸۶] و اشعارفارسی[۸۷] به معنای تشخیص دهندهٔ شراب و تهیه کنندهٔ آن به کار رفته است.

با گسترش سیستم اقطاع از قرن پنجم هجری و انحطاط طبقات زمین دار، به تدریج اهمیت و اعتبار دهقانان کاستی گرفت و واژهٔ دهقان به تدریج از معنی "خرده مالک و مالک" به معنی «روستایی، زارع و کشاورز» یعنی معنایی که در اصل داشته بود تحوّل یافت،[۸۸] گرچه در قرن ششم و هفتم هنوز این کلمه در معنی "مالک" به کار می رفت.[۸۹]

پانوشت ها:

۱. ر. ک. به.

J P Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, S T P , Oxford, 1927, P 84a

اگر کلمه مستقیما از پهلوی به فارسی رسیده بود، بایستی به صورت دهگان می‌بود. معنای اصلی کلمه ظاهراً «منسوب به ده، روستایی» بوده است یعنی ترکیب ده + گان (پسوند) مانند بازرگان

۲. *مجمل التواریخ*، به کوشش بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۴۲۰

۳ *زند وهمن یسن*، به کوشش انکلساریا(B. T Anklesaria)، بمبئی، ۱۹۵۷، فصل ۴، بند ۷ و ۵۴، ص ۱۸ و ۳۳.

۴ *ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه)* به کوشش هوگ و وست (M. Haug and E W West)، بمبئی و لندن، ۱۸۷۲، فصل ۱۵، بند ۱۰، ص ۴۰؛ به کوشش ژینیو (Ph. Gignoux)، پاریس، ۱۹۸۴، فصل ۱۵،

بند ۵، ص ۶۶ و ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵؛ به کوشش فریدون وهمن، لندن، برگ ۱۹ س ۶، ص ۱۱۲ و ۱۱۳

۵. مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش پلا (Ch Pellat)، ج ۱، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۳۲۷، بند ۶۶۲ یعقوبی شهریج را رئیس ناحیه (رئیس الکور) معرفی کرده است ن ک به یعقوبی، *تاریخ*، به کوشش هوتسما (M Th Houtsma)، لیدن، ۱۸۸۳، ج ۱، ص ۲۰۳ نیز ن ک به

A Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944 , P 140.

۶. طبری، *تاریخ*، به کوشش دوخویه (De Goeje) ، یکم، لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱، ص ۴۳۴؛ بلعمی، *تاریخ*، به کوشش بهار و گنابادی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۳۴۵؛ ابن البلخی، *فارسنامه*، به کوشش گای لیسترانج و نیکلسون (G. Le Strange, R. N Nicholson)، لندن، ۱۹۲۱، ص ۳۷

۷ کریستن سن، *همان*، ص ۱۱۲ و ۱۱۳

۸ مسعودی، *همان جا*

۹ درکتیبه های اوایل دوران ساسانی مانند کتیبهٔ شاپور در کعبهٔ زردشت یا کتیبه های کرتیر (کردیر) و کتیبهٔ نرسی در پایکلی و نیز درمنابع خارجی همزمان با این کتیبه ها چنین عنوانی نیامده است

۱۰ ثعالبی، *غرر*، به کوشش زوتنبرگ(Zotenberg)، پاریس، ۱۹۰۰، ص ۶

۱۱ *دینکرد*، به کوشش مدن (D M Madan)، بمبئی، ۱۸۷۴-۱۹۲۸، ص ۴۳۸، ۵۹۴، ۶۸۸

۱۲ بیرونی، *آثارالباقیه*، به کوشش زاخو(E Sachau)، لایپزیگ، ۱۸۷۸، ص ۲۲۰ و ۲۲۱، ۲۲۵؛ ثعالبی، *همان جا* نیز ن ک به.

A Christensen, Les types du premier homme et du premier roi dans l' histoire légendaire des Iraniens, I, Stockholm, 1917, PP 68, 134, 151, 156

و ترجمهٔ فارسی آن احمد تفضلی، ژاله آموزگار، *نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایرانیان*، ج ۱، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹، ۱۶۵ و غیره

۱۳ Wēkard/t, Waykard/t

۱۴ ثعالبی، *همان جا*.

۱۵) طبری، *همانجا*؛ ابن البلخی، *همان جا*

۱۶ ن. ک به: کتاب مذکور از کریستن سن، ترجمهٔ فارسی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۳۴ و ۴۳۵ و مراجع مذکور در آنجا.

۱۷. در پهلوی واسپوهرگان (Wāspuhragān)

۱۸. بیرونی، *همان*، ص ۲۱۸

۱۹. بیرونی، *همان*، ص ۲۲۵؛ مقایسه کنید با *قانون مسعودی*، ج ۱، حیدرآباد، ۱۹۵۴ ص ۲۶۴؛ گردیزی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۳۹ و ۲۴۵؛ قزوینی، *عجائب المخلوقات*، به کوشش وستنفلد (F Wüstenfeld)، لایپزیگ، ۱۸۴۸، ص ۸۳

۲۰. دینوری، *اخبارالطوال*، به کوشش گیرگاس(V Guirgass)، لیدن، ۱۸۸۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷

۲۱. بلاذری، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶-۶۱، ص ۳۰۷.

۲۲. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۴۲۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۱۸.

۲۳. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۴۶۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۲۴.

۲۴. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۴۲۶.

۲۵. *فتوح البلدان*، ص ۴۸۴.

۲۶. *زین الاخبار*، ص ۱۰۲

۲۷. *فتوح البلدان*، ص ۵۱۶

۲۸. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۴۲۱ تا ۲۴۲۳.

۲۹. *فتوح البلدان*، ص ۳۲۴

۳۰. *فتوح البلدان*، ص ۳۲۰

۳۱. *فتوح البلدان*، ص ۳۲۲.

۳۲. بلاذری، همان، ص ۴۶۴

۳۳. *فتوح البلدان*، ص ۴۶۶، مقایسه کنید با *اخبارالطوال*، ص ۱۴۰

۳۴. *فتوح البلدان*، ص ۵۱۴

۳۵. اصل ایرانی آن احتمالاً مهریار بوده است

۳۶. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۸۷۵ تا ۲۸۷۷

۳۷. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۴۷۰

۳۸. *فتوح البلدان*، ص ۳۲۵

۳۹. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۲۸۷۲ تا ۲۸۷۷؛ مقایسه کنید با *اخبارالطوال*، ص ۱۴۸ عامل مرو؛ *زین الاخبار*، ص ۱۰۲ سالار و دهقان مرو

۴۰. *فتوح البلدان*، ص ۴۶۶

۴۱. *اخبارالطوال*، ص ۱۴۰

۴۲. *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴، ص ۸۱

۴۳. *اخبارالطوال*، ص ۴۸۵

۴۴. *تاریخ طبری*، دوم، ص ۱۴۴۶

۴۵. *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰، ص ۸۲، ۸۳، ۱۰۰ و ۱۱۴

۴۶. مسعود سعد، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸، ص ۳۷۴؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقّق، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۰۷.

۴۷. سوزنی، *دیوان*، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، ص ۲۰۰، ۲۲۴، ۴۳۶، ۴۸۵، ۳۱۱ و ۳۲۶.

۴۸. نرشخی، *تاریخ بخارا*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۱، ص ۹ تا ۱۳، ۵۴، ۸۴ و ۸۵

۴۹. *مجمل التواریخ*، ص ۳۲۸

۵۰. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۳۲۴۹؛ *فتوح البلدان*، ص ۵۰۵ که درآنجا به جای چندسالاران، ده‌سالاران (روسای ده ها) آمده است

۵۱ مثلاً ن ک به. *تاریخ طبری*، دوم، ص ۱۴۲۰.

۵۲ *تاریخ طبری*، دوم، ص ۱۵۶۹.

۵۳ *مجمل التواریخ*، ص ۳۵۷

۵۴ *تاریخ طبری*، سوم، ص ۱۲۳۱

۵۵ *تاریخ سیستان*، ص ۳۱۹

۵۶ *زین الاخبار*، ص ۱۵۱

۵۷ ابن فندق، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷، ص ۷۳ و ۷۸

۵۸ *مجمل التواریخ*، ص ۷۳

۵۹ جاحظ، *البخلاء*، به کوشش وان فلوتن (Van Vloten) ، لیدن، ۱۹۰۰، ص ۷۱ نظیر همین روایت درمورد غذاخوردن اشراف ایرانی در *کتاب العرب* ابن قتیبه دینوری، چاپ در *رسائل البلغاء*، به کوشش محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۳۷۴هـ/۱۹۵۴م، ص ۳۶۳ نیز آمده است نیز ن ک به جلال همایی، "شعوبیه،" مهر، سال ۲، شماره ۱۲، ۱۳۱۴، ص ۱۲۹۷

۶۰ در متن عربی بارجیس شاید به معنی "قاشق" نیز باشد.

۶۱ اشاره به زیرلب خواندن باج یا دعای سفرهٔ زردشتیان

۶۲ *فتوح البلدان*، ص ۵۲۴، مقایسه کنید با *تاریخ طبری*، دوّم، ص ۱۴۱۷ و ۱۴۱۸

۶۳ جدیه به معنی جاتون یا بانوست

۶۴ *تاریخ طبری*، دوّم، ۱۶۳۵ تا ۱۶۳۸.

۶۵ یاقوت حموی، *معجم البلدان*، به کوشش وستنفلد (F Wüstenfeld)، لایپزیک، ۱۸۷۳-۱۸۶۶، ج ۲، ص ۷۴۰؛ ابوتمام، *دیوان الحماسه* با شرح تبریزی، ج۱، قاهره ۱۳۳۱ هـ ق/۱۹۱۳م، ص ۳۶۲ مقایسه کنید با *فتوح البلدان*، ص ۳۹۸ و ۳۹۹ نیز ن ک به مجتبی مینوی، "دهقانان،" *سیمرغ*، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۱۱ و ۱۲

۶۶ *تاریخ بیهق*، ص ۴۷ و ۴۸

۶۷ ابراهیم بن محمّد بیهقی، *المحاسن و المساوی*، به کوشش شوالی(F Schwally) و گیسن (Giessen)، ۱۹۰۲، ص ۲۹۹

۶۸. *تاریخ سیستان*، ص ۱۰۶.

۶۹ مثلاً *شاهنامه*، چاپ مسکو، ج ۹، ص ۲۱۱ بیت ۳۳۸۰

۷۰. جاحظ، *کتاب الحیوان*، به کوشش عبدالسّلام هارون، ج ۱-۲، قاهره، ۱۳۸۵هـ ق/۱۹۶۵م، ج۱، ص ۱۱۵؛ ج ۲، ص ۱۲۵.

۷۱. *تاریخ بیهق*، ص ۱۱۶ و ۱۴۹.

۷۲. همان، ص ۱۸۵.

۷۳ رودکی، *آثار منظوم*، به کوشش عبدالغنی میرزایف، دوشنبه، ۱۹۵۸، ص ۴۵۸.

۷۴. نظامی عروضی، *چهارمقاله*، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۳۳، ص ۵۸.

۷۵ همان، ص ۷۵.

۷۶. «مقدّمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری»، به کوشش محمد قزوینی، در *هزارهٔ فردوسی*، تهران ۱۳۲۲،

ص ۱۶۴ و ۱۶۵

۷۷ همان، ص ۱۷۰؛ نیز بلعمی، *تاریخ*، ص ۷ و ۸.

۷۸ مثلاً *شاهنامه* چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۸ بیت ۱؛ ج ۲، ص ۱۷۰ بیت ۱۵؛ ج ۳، ص ۶ و ۷ بیت ۸ و ۱۹؛ ج ۴، ص ۳۰۲ بیت ۱۹ و ۲۰؛ ج ۶، ص ۱۶۷ بیت ۲۵

۷۹ *گرشاسب نامه* به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۲۱، بیت۱

۸۰ ایرانشاه، *بهمن نامه* به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۷

۸۱ نظامی گنجوی، *شرفنامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۴۳۶ و ۵۰۸

۸۲. *تاریخ طبری*، یکم، ص ۱۰۴۰

۸۳. همان ، سوم، ص ۱۲۲۷

۸۴. *شاهنامه*، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱، بیت ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۳۰۷، بیت ۷، ج ۹، ص ۳۱۹، بیت ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ناصر خسرو، *دیوان*، ص ۸۳، ۱۵۶ و ۲۸۸؛ فرخی، *دیوان*، ص ۲۷۴، ۲۸۲ و ۳۱۴؛ ابوحنیفه اسکافی به نقل *تاریخ بیهقی*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۵۶؛ عنصری، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۳۷ و ۲۳۹

۸۵ *شاهنامه* چاپ مسکو، ج ۹، ص ۹۷، بیت ۱۴۸۳، ج ۹، ص ۱۳۴، بیت ۲۱۰۶؛ فرخی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۳، ص ۲۹۴؛ نظامی، *شرف نامه*، ص ۲۳۸؛ خاقانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، [۱۳۳۸]، ص ۴۱۱؛ امیر معزی، *دیوان*، به کوشش عباس‌اقبال، تهران، ۱۳۱۸، ص ۶۰۴ و ۶۱۲؛ قطران، *دیوان*، به‌کوشش محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳، ص ۲۵۴؛ *تاریخ سیستان*، ص ۹۳، همراه باگبرکان

۸۶ جاحظ، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام هارون، ج ۳، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۳۴۵؛ راغب اصفهانی، *محاضرات الادباء*، چاپ بیروت، ج ۱، ۱۹۶۱، ص ۶۸۴ و ۶۸۵

۸۷ بشار مرغزی، به نقل محمدبن بدرالجاجرمی، *مونس الاحرار*، ج ۲، به کوشش میرزا صالح طبیب، تهران، ۱۳۵۰، ص۴۷۰؛ خاقانی، *دیوان*، ص ۳۲۳ و ۳۵۹.

۸۸ ن. ک به: لمبتن (A. K S Lambton) ، *دائرة المعارف اسلام*، چاپ جدید، ذیل dihqān

۸۹ نجم الدین دایهٔ رازی، *مرصادالعباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۵۱۴

در بارهٔ «دهقان»، علاوه بر کتاب ها و مقالات مذکور، ن ک به محمّد آبادی، «پیشینهٔ دهقان درادب پارسی،» *هنر و مردم*، سال ۱۵، شماره ۱۷۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۶۴ تا ۷۰؛ اسماعیل حاکمی، «معانی دهقان در زبان و ادب فارسی،» *سخن*، سال ۲۶، شماره ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۵۷، ص ۱۲۳۱ تا ۱۲۳۷؛ ذبیح الله صفا، «دهقانان،» *آموزش و پرورش*، سال ۲۲، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۶، ص ۳۹ تا ۴۳؛ ـــــ، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۳۳، ص ۶۴-۶۲؛ گیتی فلاح‌رستگار، «دهقان قدیم خراسان،» *خراسان و شاهنشاهی ایران*، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۱۲۵ تا ۱۶۰؛ مجتبی مینوی، «دهقانان،» *سیمرغ*، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۸ تا ۱۳

شیرین مهدوی*

حاج محمدحسن امین الضرب:
از پیشگامان تجدد ایران

حاج محمد امین الضرب معتبرترین بازرگان عصر خویش و نخستین کارآفرین عمدهٔ ایرانی بود که زندگی را در تنگدستی و گمنامی آغاز کرد و در اوج دولت و شهرت درگذشت. از داستان صعود برق آسای او به بالاترین منزلت اقتصادی و اجتماعی ایران افسانه ها ساخته شده و با واقعیت ها درآمیخته. هدف اساسی این نوشته که برپایهٔ اسناد و یادداشت های شخصی و خانوادگی منتشر نشدهٔ او تهیه شده آن است که واقعیت زندگی او از شایعه ها و افسانه ها جدا شود

زندگی امین الضرب با سلطنت سه پادشاه قاجار مقارن بود. دردوران پادشاهی محمدشاه زاده شد، در سلطنت ناصرالدین شاه به تهران آمد و به اوج شهرت رسید و در عصر پادشاهی مظفرالدین شاه قاجار درگذشت. زندگی او را به سه دوران عمده می توان بخش کرد: دوران کودکی و جوانی در اصفهان و کرمان؛ دوران آغاز موفقیت در تهران و دوران اوج ثروت و نفوذ

*کتاب شیرین مهدوی، به انگلیسی، در بارهٔ آشنایی و روابط سیدجمال الدین افغانی و حاج محمدحسن امین الضرب، در دست انتشار است.

دوران کودکی و جوانی

حاج محمّدحسن امین‌الضرب در خانواده ای صرّاف به دنیا آمد. صرّافان، در روزگار پیش از بانک و بانکداری[1] در ایران کار نقل و انتقال پول را برعهده داشتند. اهمیت و اعتبار هر صرّاف بیشتر بسته به شهر محل اقامت او و به مقدار نقدینه ای بود که در اختیارش قرار داشت.[1]

براساس زندگی‌نامهٔ امین‌الضرب که به قلم پسر او حاج حسین آقا امین‌الضرب نوشته شده، پدر حاج محمّد حسن اصفهان را به قصد انجام کاری در کرمان ترک کرد و مدت‌ها خانوادهٔ خویش را بی‌خبر از خود گذاشت.[2] هنگامی که خانواده‌اش از بیماری‌او درکرمان آگاه شدند گرفتار تنگنای مالی سخت بودند، آن‌چنان که مادر محمّدحسن، برای تهیهٔ هزینهٔ سفر او به کرمان، ناچار به‌فروش برخی از اثاث خانه شد. وقتی محمّدحسن جوان پس از تحمل سختی های بسیار به‌کرمان رسید نه تنها از خبر مرگ پدر بلکه از ورشکستگی و بدهی‌های سنگین او آگاه گردید. امّا گروهی‌از بازرگانان اصفهانی درکرمان او را یاری دادند که با دادن سفته بدهی های پدر را به طلبکاران تأدیه کند و نیز هزینهٔ بازگشت او به اصفهان را نیز برعهده گرفتند. پس از بازگشت محمّد حسن به اصفهان همهٔ اعضای خانواده برای امرار معاش به کاری مشغول شدند محمّدحسن خود در حجرهٔ یکی از بازرگانان اصفهان که در کرمان از سردوستی بااو در آمده بود استخدام شد. دو برادر او به استنساخ و فروش قرآن مشغول شدند و مادرش به‌کار قلابدوزی و ساختن و فروش اشیاء دستی پرداخت سرانجام پس از چندی محمّد حسن باچندمعاملهٔ سودآور در حجره‌ای که در آن کار می کرد سرمایهٔ مختصری پس انداز کرد، بدهی های خود و هزینهٔ زندگی خانواده اش را پرداخت و راهی تهران شد.

دوران آغاز موفقیت در تهران

از آنجا که پیشرفت برق آسا و ثروت بیکران امین الضرب ریشهٔ داستان های بی‌شمار شده جدا کردن واقعیت از افسانه در مورد دوران نخستین اقامت او در تهران [illegible] نیست. در واقع، دراسناد و نامه‌های خصوصی خانوادهٔ مهدوی [illegible] های چندانی در بارهٔ این سال ها نمی توان یافت.[3] آنچه می دانیم [illegible] ورودش به تهران بهرهٔ محمّد حسن جوان از مال دنیا یک [illegible] صد ریال بود.[4] در زندگی نامه اش آمده است که به محض [illegible] حسن دکانی را اجاره کرد و به کسب مشغول شد. امّا با

توجه به سرمایهٔ ناچیزش بعید به نظر می رسد که به سرعت به اجارهٔ محل کسب موفق شده باشد زیرا به هرحال به احتمالی ناچار بوده از سرمایهٔ خود برای خرید کالا استفاده کند. از سوی دیگر، از آنجا که، طبق روال سنّتی، صرّافان و بازرگانان هر شهر در کاروانسرای مخصوص به خود در تهران به کار و کسب می پرداختند، محمّد حسن نیز محتملاً در کاروانسرای حاج حسن که محل تجمع بازرگانان اصفهانی، و از آن جمله برخی از بستگان او، بود به کار مشغول بوده است.[۵] اسناد و مدارک خانوادگی نیز تا حدی این نکته را تأیید می‌کنند. براساس بسیاری‌اسناد دیگر، محمّدحسن در آغاز کار در تهران فروشندهٔ دوره‌گرد بود امّا برسر نوع کالاهایی که می فروخت اتفاق نظر نیست بسته‌به‌این که راوی دوست او بوده‌است یا دشمنش، محمّدحسن یا صرّاف دوره‌گرد بود یا دوره گردی‌که پارچه های ارزان نخی و بند تنبان‌می‌فروخت.[۶] طبق روایت یک منبع موثق، محمّد حسن در ماه‌های نخستین اقامتش در تهران به‌کار صرّافی پرداخت، به کاری که در آن تبحّر داشت و از نیاکانش آموخته بود. پیاده در بازارهای تهران به‌راه می‌افتاد و ازکسبه و بازرگانان سفارش خرید طلا و سکّه‌های خارجی می پذیرفت و آنچه را براین اساس از حجره های گوناگون می‌خرید به سودی به مشتریانش می‌فروخت. محمّد حسن به احتمالی در کار صرّافی به خرید و فروش کالاهای دیگرنیز اشتغال داشته، چه در زندگی‌نامه‌اش آمده است که. «از خرید وفروش هر رقم احساس خودداری نداشتم.»[۷]

سرنوشت محمّدحسن هنگامی دگرگون شد که برای بازرگانی به نام پانایوتّی (Panayotti) که نمایندهٔ یک شرکت یونانی در تهران بود به کار مشغول شد. مقرّ اصلی کار این شرکت بزرگ یونانی (Ralli & Angelasto)، که منسوجات ساخت منچستر انگلیس را به ایران وارد می کرد، تبریز بود.[۸] این شرکت طرح های طرّاحان ایرانی را به کارخانجات نساجی انگلستان می‌فرستاد و محصولات آن ها را به ایران می آورد و در مقابل ابریشم و ابریشم خام صادر می‌کرد.[۹]

براساس زندگی نامهٔ حاج امین الضرب و برخی اسناد دیگر، محمّدحسن فوت و فنّ بازرگانی داخلی و خارجی را از پانایوتی آموخت امّا این که چگونه و در چه اوضاع و احوالی به کار با او پرداخت روشن نیست. اندک زمانی پس از ورود به تهران، محمّدحسن به آن اندازه ثروت اندوخته بود که بتواند نه تنها هزینهٔ آوردن مادر و برادران خود را به تهران برعهده گیرد، بلکه چهارصد مثقال طلا بخرد و آن را، با کمک پانایوتی، در کار صادرات پشم به اروپا به کار اندازد. موفقیتی که او از این راه به دست آورد سبب شد که مستقل شود و خود

شرکتی با همکاری یک بازرگان تبریزی، یک صرّاف اصفهانی، که اندکی بعد دختر وی را به همسری گرفت، و برادرش حاج ابوالقاسم، تأسیس کند.

کار این شرکت تازه با تجارت میان تهران، تبریز و استانبول بود. در این زمان تبریز مهمترین مرکز بازرگانی در ایران و استانبول بزرگترین کانون تجارت درخاورمیانه به شمار می‌رفت. در سال ۱۲۸۷ق (۱۸۶۲م)، امین‌الضرب در کاروانسرای امیر، یعنی در معتبر ترین کاروانسرای تجاری تهران، مستقر شد.[۱۰] سال بعد برای امین الضرب سال سرنوشت بود زیرا کارش رونقی فراوان یافت، به سفر حج رفت و ازدواج کرد.

برپایهٔ قرارداد شرکتی که محمّدحسن و سه شریکش تأسیس کردند، یکی از شرکا باید در استانبول اقامت می کرد. نخستین نامه ای که حاج ابوالقاسم از استانبول برای برادرش فرستاده به تاریخ ۱۸۷۰م است. کپی این نامه و دیگر نامه‌هایی که در سال های ۱۸۷۰-۱۸۷۱ بین استانبول و تهران مبادله شده ـ و معرّف تنوع فعّالیت‌های تجاری حاج محمّدحسن امین الضرب در این سال‌هاست ـ در آرشیو خانوادگی مهدوی برجای مانده. این فعّالیت‌ها، ازجمله، شامل واردات و صادرات عمده بین شهرها و بنادر مهم ایران، و بنادر ساحل دریای خزر (باکو و استرخان)، مسکو، استانبول، طرابوزان، مارسی و منچستر، به کمک نمایندگان تجاری و دفاتر دائمی، بود. گذشته از اخبار مربوط به زایش و مرگ خویشان و آشنایان خبر شخصی و خصوصی دیگری در این نامه ها نیامده است برای نمونه، از همسر حاج ابوالقاسم که در دوران اقامت او در استانبول در تهران مانده بود نشانی در این نامه ها نیست. آشکارا، مؤلف این نامه‌ها بازرگان تیزهوشی است که در پی سود و گردکردن مال مصمم است هرگز اغفال نشود و از هر فرصتی برای دستیابی به مقاصد تجاری خود بهره جوید، از سفر شاه به اماکن متبرکه گرفته تا ماه‌های عزاداری مذهبی و ایام نوروزی. او بازرگان محتاطی است که به نیکی می داند هیچ معامله‌ای بی خطر نیست و هر آن عواملی خارج از اختیار او می‌توانند در فرجام آن اثر گذارند.

با این همه، او می داند که سودآورترین کار همانا تجارت کالاهای تجملی در تهران است، و بهترین مشتریان اعضای خانواده های سلطنتی و اشرافی و درباریان که به امتعه و اجناس نوظهور میل فروان و برای خریدشان بضاعتی کلان دارند. به این ترتیب، حاج امین الضرب برای فروش کالاهای وارداتی خود به همین بازار روی آورد و به آوردن اجناس کریستال از اتریش، اشیاء چینی از انگلستان، شیشه از بوهم، سنگ های قیمتی، جواهر آلات و پارچه از فرانسه و

انواع پارچه های نخی و پشمی از آلمان و انگلیس مشغول شد. در همان حال، از وارد کردن کالاهای مورد نیاز مردم عادی از قبیل چای، شکر، صابون و انواع دارو نیز غافل نبود. امّا، هرگز فعالیت خود را به کالا یا بازاری خاص محدود و منحصر نمی کرد. در برابر واردات کالا، پشم و ابریشم را به مارسی، ابریشم را به مصر، شال کرمان را به اروپا و پنبه و پشم و تنباکو و تریاک و گندم و فرش را به روسیه و عثمانی، و از آنجا برای توزیع به نقاط دیگر، صادر می کرد اگر آگاه می شد که تقاضا برای کالائی خاص در بازار دیگری غیر از بازار محل کالا بیشتر است بی درنگ و تردید آن را به بازار تشنه تر می فرستاد و برای نمونه به برادرش دستور می داد که تمامی محموله را به مصر یا به فرانسه ببرد. امین الضرب، این بازرگان قرن سیزدهم، دربارهٔ نقل و انتقال کالا به بازارهای گوناگون جهان آن روز چنان به آگاهی و راحتی سخن می گوید که گویی در قرن بیستم می زیسته است

در کنار خرید و فروش کالاهای مورد نیاز عموم، اسلحه و مهمات برای حکومت، و کالاهای تجملی برای درباریان و اشراف، امین الضرب به واردکردن ماشین آلات تازه نیز، که یا خود در سفر به عربستان دیده یا در بارهٔ آن ها از دیگران شنیده بود، علاقه ای وافر داشت. در نامهٔ مورّخ ۵ رجب ۱۲۸۷ (اوّل اکتبر ۱۸۷۰) به برادرش، حاج ابوالقاسم، چنین می نویسد:

مطلب دیگر آنکه اگر ممکن شود یک واپور [vapor][۱۱] که زمین شخم می کند بخرید ایران بفرستید خیلی خوب است بر فرض اینکه مایه کاری هم آدم نفروشد ضرر ندارد به کار مسلمانان می آید مردم می بینند طالب می شوند جان ده هزار حیوانات خریده می شود البته، الف البته، درفکر این کار باشید، لیکن اسباب های خردهٔ او را همه چیزش را یدکی هم بگیرید اگر ممکن شود یک نفر عمله فرنگی یا مصری که سررشته تمامی داشته باشد همراه بفرستید خیلی خوب است مواجب یک سال با او قطع کنید که به ایران بیاید و برود همینقدر که در ایران متداول شد خرور او را خواهند خواست شرطش این است که آدم با سر رشته همراه او باشد، نشان بدهد چه جور پیاده می کنند و به چه نوع بخار حس می کنند و بچه نحو راه می برند البته کوتاهی نکنید اگر بیاید غیر از مواجب نوکر هزار تومان کمتر نخواهم فروخت. و یکی دیگر آنکه یک چاه در خانه حفر شده به جهت بی آبی با دلو آب می کشند، بسیار صعوبت دارد اگر ممکن شود اسبابی که مثل تلمبه باشد که از سی و پنج ذرع چاه آب را به سهولت بالا بیاورد از خرید و ارسال نمودنش مسامحه و مضایقه نکنید.

این نامه نشان شیفتگی حاج محمّد حسن به آشنایی با ایده ها و اختراعات تازه و دستیابی به آن هاست. او در همان حال آگاه به این واقعیت بود که از ماشین تازه بدون وجود کسی که راه استفاده از آن را بداند و یا بی ابزار و تکه های یدکی بهره ای نمی توان برد. از همین رو، در استخدام متخصص بیگانه ای که همراه ماشین به ایران بیاید و آن را به راه اندازد لحظه ای درنگ نمی کرد.

دوران اوج ثروت و نفوذ

گرچه تا سال ۱۸۷۱ حاج محمّدحسن بازرگانی معتبر شده بود، در دههٔ پس از این تاریخ بود که به اوج موفقیت رسید. در این دهه او نه تنها دامنهٔ فعالیت های بازرگانی خود را گسترش داد بلکه به دریافت القاب و نشان های گوناگون از سوی شاه موفق شد، به کار ضرب سکّه پرداخت و مقام دولتی و عنوان صرّاف رسمی یافت.

ازجمله کارهای صرّافان و بازرگانان این دوره یکی نوشتن و نقدکردن برات بود. حاج محمّدحسن از آغاز کار تجاری خویش در این کار دست داشت و به تدریج کار بانکداری و تجارت را به هم آمیخت و مسؤل جمع آوری بدهی های دولت از مقاطعه کاران گمرک و گاه از والیان ایالات شد.[۱۲] در همان حال برات‌های دولت به کارمندان ایالات را در ازای سودی که می برد نقد می‌کرد و برای این کار عُمّالی در همه شهرهای بزرگ ایران داشت. از رهگذر این گونه فعّالیت های بانکی در ایالات وی بر منابع مالی گوناگون خارج از تهران نیز دسترسی یافته بود و از این منابع در مواقع لازم برای پیشرد کارهای تجاری خود بهره می جست. در عین حال، امین الضرب به وکالت از سوی برخی حُکّام و نایبانشان بر کارهای مالی آنان در تهران رسیدگی و نظارت می کرد. دفتر دیگری از کپی نامه های سال های ۱۲۸۹ق (۱۸۷۲-۷۳م) حاوی نامه هایی است که از سوی حاج محمّدحسن به رکن الدوله، حاکم زنجان، و به میرزا محمّدحسین، حاکم اصفهان، نوشته شده. نکتهٔ جالب دراین نامه‌ها این است که حاج محمّد حسن خود را به امور صرفاً مالی محدود نکرده، وارد مسائل سیاسی هم شده و گاه به خود اجازه داده که در بارهٔ کارهای سیاسی یا مالی به اندرز و راهنمایی مخاطبش بپردازد.[۱۳] اعتبار حاج محمّدحسن در نظر سرآمدان شهر هم به خاطر تبحّر او و موفّقیت هایش در کار تجارت بود و هم ناشی از نزدیکی روابطش با یک شرکت اروپایی.

برآوردن نیازهای روز افزون خانواده های اشرافی تهران، از جمله به مواد

غذایی و پوشاک و اثاث خانه و اشیاء تجملی، نیز برعهدهٔ بازرگانان این دوره بود. گاه می شد که بازرگانان مسئولیت پرداخت حقوق و مواجب خدمهٔ اشراف را نیز برعهده می گرفتند. برای نمونه، امین الضرب چنین مسئولیتی را، از جمله درمورد خدمه و مباشران میرزا حسینخان مشیرالدوله سپهسالار، امین‌الدوله، رکن الدوله و هردو امین السلطان، پدر و پسر، پذیرفته بود.[۱۴] شاید بتوان چنین روابط مالی را به داشتن اعتبار خرید از یک فروشگاه بزرگ و یا کارت های اعتباری تشبیه کرد.

این نامه‌ها همچنین گویای تماس کمابیش روزانهٔ امین الضرب با شخصیت‌های متنفّذی چون میرزا عبدالوهّاب ناصرالدوله، وزیر تجارت، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، وزیر عدلیه، و میرزا یوسف خان مستوفی الممالک، وزیر داخله و خزانه، حاکم تهران و رئیس دارالشورای کبری است. باید توجه داشت که در این زمان هیچ بازرگان دیگری در ایران چون او نماینده یا عامل منحصر به خود را در اروپا نداشت. او تنها ایرانی صادر کنندهٔ کالاهای عمده به فرانسه، آلمان و انگلستان بود. هرگاه دولت نیاز به وارد کردن اسلحه یا کالاهای تجملی از اروپا داشت به او متوسل می شد. سفرای خارجی ارز مورد احتیاج خود را از طریق او از اروپا وارد می کردند.

یکی از سودآورترین فعالیت های بازرگانی حاج محمّد حسن خرید و فروش تریاک بود. درست در زمانی که تریاک در هنگ کنگ و نیز در ایران بهای چندانی نداشت، او با پول شخصی و وام هایی که از سراسر ایران گرفته بود هر چه توانست تریاک خرید و هزار و دویست جعبه تریاک به هنگ کنگ فرستاد. این محموله در راه بود که بهای تریاک افزایشی روزافزون یافت و در نتیجه سودی در حدود سیصد هزار تومان به او رسید.[۱۵] سود چنان چشم گیر بود که سفیر ایران در لندن خبر آن را به تهران فرستاد و شاه امین الضرب را خلعت بخشید. افزون بر این، بر اساس اسناد خانوادهٔ مهدوی، شاه، محتملاً به پاس این موفقیت تجاری حاج محمّدحسن، نشان درجهٔ دوم شیر و خورشید را نیز به او اعطا کرد.[۱۶]

میرزا علی اصغرخان امین السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه نزدیک ترین مشتری و شریک حاج محمّد حسن بود.[۱۷] به یاری امین السلطان بود که حاج محمّدحسن کارهای دولتی را به فعالیت های اقتصادی و تجاری خود افزود. کار ادارهٔ ضرابخانه و حقوق انحصاری آن و در نتیجه لقب امین الضرب به او داده شد. در مورد نحوهٔ کار او در ضرابخانه بحث بسیار است که در

حوزهٔ محدود این نوشته نمی گنجد.

به اعتقاد امین‌الضرب، گسترش و بهره‌برداری ازمنابع کشور بدون توسل به شیوه های مدرن بانکداری ممکن نبود. در نامه‌ای که درسال ۱۳۰۴ق (۱۸۷۸م)، یعنی ده سال پیش از تأسیس بانک شاهنشاهی ایران، خطاب به ناصرالدین شاه نوشت همین نکته را یادآور شد و تاکید کرد که توسعهٔ صنعتی ایران در گرو ایجاد یک بانک ملّی است.[۱۸] در واقع، خود او در زمینهٔ رشد صنعت در ایران از پیشگامان بود و به ایجاد چند کارخانه، از جمله یک کارخانهٔ ابریشم ریسی در رشت، درسال ۱۳۰۲ق (۱۸۸۵م) همت گماشت. همهٔ ابزار و تکه های این کارخانه را ازفرانسه واردکرد وبرای راه انداختن و بهره برداری از آن به استخدام متخصصان فرانسوی دست زد. چندی بعد، با وارد کردن ماشین ها و ابزار لازم از اروپا، یک کارخانهٔ شیشه‌سازی و یک کارخانهٔ چینی سازی را در تهران و سه کارخانهٔ ریسندگی و پشم‌بافی را در قم، رفسنجان و کرمانشاه، به راه انداخت.

پس از کسب امتیاز استخراج فیروزه در خراسان حق بهره برداری از معادن سنگ آهن در مازندران را به دست آورد. برای تسهیل حمل و نقل و صدور محصول معدن به ساختن نخستین راه آهن ایران از آمل به ساحل دریای خزر همت کرد و به خاطر آن برای اولین بار راهی اروپاشد و از راه روسیه به بلژیک و فرانسه رفت. نامه های او در این سفر نشان می‌دهد که چگونه در جستجوی وسائل حمل و نقل بی‌اختیار گذارش از شهری به شهری دیگر می‌افتاده است. در نخستین نامه اش از باکو (پنجم رمضان ۱۳۰۴هـ ق/۲۸ مه ۱۸۸۷) شرح می‌دهد که قصدش از سفر به آن شهر خریدن یک واگون یک اسبهٔ راه آهن بوده است امّا در همانجا متوجه می شود که برای این کار باید به تفلیس برود و این که امیدوار است پیش از پایان ماه به تهران بازگردد. امّا در تفلیس نیز آگاه می شود که آنچه می جوید در آن شهر نیز یافت نمی شود و باید به مسکو برود. در مسکو هنگام بازدید از کارخانه ای با شماری از بازرگان بلژیکی روبرو و آشنا می شود که او را از خرید وسائل درروسیه منصرف می کنند با این پیشنهاد که با آنان در کشیدن راه آهنی از محمودآباد به تهران، با ابزار و ماشین های ساخت بلژیک و نظارت و همکاری متخصصان و مهندسان بلژیکی، شریک شود.

امین الضرب به هرجا که می رفت نخستین هدفش یافتن امکانات تجاری بود در سفر به مسکو هم از این هدف دست بر نداشت. در نامه ای به پسر و بازشرانش نوشت که اگر انسان بداند چه کالاهایی را بخرد و چگونه آن ها را به

ایران بفرستند واردات و صادرات پنبه، پشم و دیگر کالاها در مسکو بسیار آسان است وی مسکو را شهری ثروتمند می بیند که مردم لذّت طلبش چون ریگ پول خرج می کنند. می گوید منسوجاتی چون چیت سفید بروجردی، فرش‌های بافت خراسان، فراهان و اراک، گلیم های کرمان که طبق سفارش بافته شوند خریدار فراوان دارند به نظر او، در ازای این کالاها می توان از روسیه قند و شمع های مرغوب وارد کرد و خود وی به محض ورود به فرستادن این کالاها به ایران دست زد

روسیه در نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم، در مقایسه با کشورهای اروپایی، جامعه‌ای عقب مانده و استبدادی شمرده می شد امّا، در دیدگاه امین الضرب، که به خودکامگی قدرت مندان و دامنهٔ بی عدالتی و فساد و اجحافی در ایران واقف بود، این کشور مهد حکومت قانون و نظم به نظر می آمد. او از این که زنان و مردان به آزادی و بدون بیم از مزاحمت کسی می توانند در خیابان های مسکو رفت و آمد کنند شگفت زده بود

زن و مرد بی حجاب عبور می کنند کسی را قدرت اینکه نتواند بگوید فلان شخص تند گذشت یا فلان شخص مسلمان روس یا یهودی است نیست همه ترتیب مدنی تمام آداب انسانی را فهمیده اند.[19]

در شرح کاخ ها و موزه های شهر، امین الضرب، ضمن توصیف اشیاء نفیسی که در آن‌ها جای دارند به این نکته نیز می‌پردازد که راهنمایان موزه ها و کاخ‌ها به زبان هایی غیر از زبان روسی نیز همه چیز را برای بینندگان تشریح می کنند امّا، آن چه بیشتر از هرچیز او را مجذوب و محسور می کند امنیّت شهروندان است

صاحب منصب نظامی و سرباز و وزرا و حکّام هریک ذرّه‌ای از حد خود نمی‌توانند خارج شوند اگر بخواهم شرح نظم و ترتیب این مملکت را بدهم ۵۰ ورق هم تمام نمی شود با وجود اینکه می گویند این ولایت روسیه اقلیم جور و عُدوان است و مردم [او] حیوان شده‌اند عدالت را می‌گویند در فرنگ است مردم می دانند مال دارند یا ملک دارند کسی را قدرت این‌که مال کسی را بگیرد و تعطیل نماید یا اینکه طمع نماید [نیست] قانون را طوری قرار داده اند که امکان ندارد کسی بتواند به مال و املاک [کسی] نگاه کند حکم هر [تقصیر]ی معلوم است لازم به حکم ثانی نیست واسطه و وسیله درکار نیست کسی حق معافیت ندارد ولو برادر امپراطور باشد.[20]

در ۲۵ ژوئن ۱۸۸۷، امین‌الضرب همراه با محمّد جواد، عموزاده و نماینده‌اش در مسکو، این شهر را به قصد بلژیک و خرید راه آهن از سازندگان بلژیکی ترک می کند و در اوائل ماه ژوئیه پس از عبور از ورشو و برلن به بروکسل می رسد در آنجا برادرش، حاج محمّد رحیم، نیز که مقیم گنجه بود به او می پیوندند و دو برادر، به همراهی وزیر راه آهن بلژیک، به شهر لیژ می روند و پس از دیدن کارخانهٔ معروف بلژیکی کاکریل (Cockerill) قراردادی با این کارخانه برای خریدن وسائل کشیدن راه آهن از آمل به محمودآباد امضاء می کنند همزمان، امین الضرب دو مهندس بلژیکی را برای بررسی مقدماتی راه و نظارت بر ساختمان خط آهن استخدام می کند همهٔ این کارهای پیچیده در ظرف یک هفته انجام می شود آن هم در کشوری با زبان و رسوم ناآشنا

امین الضرب در این سفر نه تنها برای پسر و مباشرانش در تهران نامه می‌نوشت بلکه مرتّب و به تفصیل امین السلطان را در جریان فعّالیت های خود می گذاشت و برداشتش را دربارهٔ اوضاع کشورهایی که در اروپا می دید به او می‌نوشت. منشی امین الضرب در حجرهٔ او در تهران از این نامه های سرگشاده نسخه‌برداری می‌کرد و آنگاه نسخهٔ اصلی را در پاکتی برای مخاطبان می‌فرستاد در این نامه ها امین الضرب خود را به شرح واقعه و یا مشاهدهٔ خاصی محدود نمی‌کرد و ظاهراً به عنوان یک ایرانی وطن دوست خود را مقیّد و موظّف می‌دانست که در بارهٔ هر پدیده و یا جریانی که به گونه ای با ایران و مردم و حکومت ایران ارتباطی، ولو غیرمستقیم، دارد گزارش دهد. در این گزارش‌ها اوپیوسته وضع اروپا را با کشور خود مقایسه می کند، تأسف می‌خورد و به حسرت می افتد. به ویژه، پیشرفت صنعتی و سطح و کیفیت اشتغال در اروپا او را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد. در نامه ای به امین السلطان می‌نویسد

> در فرنگستان، آدم، مرد و زن و بچه و دختر و پسر، حیوانات و سگ ها تماماً بالاتفاق مشغول کار هستند، کشتی و شَمَن دوفِر [می سازند] درکارخانجات رفتم، ملاحظه نمودم [که] از شصت ذرع زیر زمین [ذغال سنگ] بیرون می آورند مردم ایران تمام بیکارمانده، همدیگر را می پایند چه کس گوشت خرید و چه خورد تقصیر از اولیای دولت است.[۲۱]

در نامهٔ دیگری به امین السلطان که دو روز بعد از نامهٔ بالا نوشته شده است، امین الضرب می گوید:

از برلن الی آخر خاک بلژیک از بس کارخانه متّصل کارخانه است مثل این می‌ماند که یک کارخانهٔ یک پارچه است می گویند پیش فرنگستان هیچ است دیروز مخصوصاً درکارخانه بلورسازی و تفنگ سازی رفتم مبهوت و مدهوش برگشتم درکارخانهٔ شمس دوفرسازی رفتم یک کارخانه پانزده هزار نفر عمله دارد هیچکس مجال این را ندارد نگاه آن طرف کند نظم کار اینطور قرار داده آنچه ملاحظه کردم تمام این‌ها در ایران از فرنگستان موجود تر است لکن علم نیست و تمام مردم ایران بیکار مانده از گرسنگی و فقر مرده[اند] و خواهند مرد. منافع زراعت وصناعت ایران بقدر [منافع] کارخانه شمس دوفرسازی بلجیک نمی‌شود.[۲۲]

با این همه ذهن او یک لحظه نیز از فکر تجارت غافل نمی شود پس از دیداری از کارخانهٔ تفنگ سازی در تلگرافی به امین السلطان اجازه می خواهد مقداری تفنگ برای دولت خریداری کند در نامه ای که پس از این تلگراف می فرستد توضیح می‌دهد که متصدیان کارخانهٔ تفنگ سازی آخرین مدل تفنگ ساخت کارخانه را به او نشان داده اند و آنگاه به شرح مشخصات این تفنگ می پردازد می‌گوید گلوله های این تفنگ، که از آلیاژ فولاد و مس ساخته شده‌اند، ۴۰۰۰ زَرَ ثرد دارند و هریک از آن ها می‌تواند درمسیر خود همت نفر را از پای در آورد امین الضرب در همین نامه اعلام می کند که حتّی اگر در بارهٔ پیشنهاد خود پاسخی از امین السلطان به او نرسد، به هرحال یک قبضه از این تفنگ را برای خود و دو قبضهٔ دیگر را برای عزیزالسلطان (ملیجک)، که به بازی با تفنگ علاقه ای مفرط داشت، خواهد خرید از فحوای همین نامه چنین به نظر می رسد که امین الضرب از کارخانه های اسلحه سازی کروپ نیز دیدن کرده است زیرا می گوید توپ هایی که دولت ایران خریداری کرده است از لحاظ کیفیت به توپ های ساخت کروپ نمی رسد.

ظاهراً دیدن پاریس، که آن زمان هم ستارهٔ شهرهای اروپایی بود، برای امین‌الضرب تجربه ای بی سابقه بوده است. گرچه او در سفر حج خود به مکّه و گذر از شهرهای امپراطوری عثمانی و همینطور در مسکو، ورشو، برلن و بلژیک صحنه ها و منظره های تازه و عجیب دیده بود، بناها وخیابان های باشکوه شهر پاریس که به همّت هاسمن (Haussmann) در دوران لویی ناپلئون ایجاد شده بود، او را یکسره مسحور و مجذوب کرد با این همه، نامه های او از این شهر حاکی از آن است که امین الضرب بیشتر از آن که دلباختهٔ زیبایی پاریس و روش زندگی فرانسویان شود مجذوب نهادهایی شده بود که در آن جامعه امکان خلق آن زیبایی و گذران چنان زندگی را فراهم می آورد. به اعتقاد او کارآیی این

نهادها مدیون وجود دموکراسی از یک سو و امنیت مالکیت از سوی دیگر بود که توامان مشوق ابتکار و کارآفرینی در افراد می شدند. مقایسهٔ جامعهٔ پویا و بالندهٔ فرانسه با اجتماع راکد و ایستای ایران او را به شدّت افسرده می‌کرد در نامه ای که به تاریخ ۱۱ ذی القعده ۱۳۰۵ (۲۰ ژوئیهٔ ۱۸۸۷) به امین السلطان فرستاد شکوه می کند که:

در این پاریس که جای هیچ گونه غصه نیست از چشم‌هایم خون بیرون می آید والله أعظم شب و روزی نیست که در وقت نماز بی اختیار گریه و زاری و توبه و انابه نکنم وضع این مملکت و مردم را می بینم و وضع آنجا را می بینم، دیوانه می شوم

در نامهٔ دیگری از همین شهر می نویسد:

علم این‌ها را به کار [وا] داشته است و علم آنها از روی توجّه است و مجلس وزرا و عقلا آن‌ها را بطوری مجبور کرده اند که احدی نمی‌تواند عرض به‌خرج بدهد یا مداخله کند یا حمایت کند طوری حد و حدود خود را دارند که به شهادت یک پلیس آدم را حبس می‌کنند یا اینکه از کشتن نجات می‌[دهند] نوشتجات تاجر و بقال و کفش دوز و وزیر و تماما بدون تعلّل و تعطیل اجرا می شود هرکس راه خود را و فکر خود را می‌داند کسی را زهرهٔ دزدی و تقلّب و خیال بد نیست یکصد ده هزار درشکه کرایه در این مملکت توی کوچه‌ها و بازارها حرکت می‌کند، غیراز مخصوص مردم و غیر از راه آهن کوچه‌ها از لندن و ینگه دنیا و حتّی برلین و روسیه و اطریش هرساعت راه‌آهن وارد می‌شود و مسافر و مال‌التجاره او را از آن طرف می برد صدا از احدی بلند نیست کسی نمی فهمد چه آمد و چه رفت و چه شد نمی‌دانم چه قانون و قواعد گذاشته شده تمام ایران بقدر پاریس جمعیت ندارد و همه دولت‌پرست هستند حکمات دولت را به گوش و جان و دل می کنند و مطیع هستند سبب اینکه کارها اینطورها شده [این] است [که] همه در فکر این هستند که از همدیگر بیرون بیاورند، ملک خوب و مال خوب هرکس دارد مال آنها باشد.[۲۳]

امین الضرب درهمین نامه به‌برتری اسکناس بر سکّه در پیشرفت اقتصاد کشور می‌پردازد و شرح می‌دهد که‌چگونه هزینه ها، اعتبارات و سرمایه‌گذاری های خصوصی و دولتی در فرانسه از طریق اسکناس و اوراق بهاداری که با ضمانت دولت از سوی بانک مرکزی منتشر می شود تأمین می شود. همانگونه که قبلاً اشاره شد، مدت‌ها پیش ازسفرش‌به‌اروپا، درسال ۱۲۹۶هـ.ق. (۱۸۷۸م)، امین‌الضرب پیشنهادی برای تأسیس یک بانک مرکزی به شاه ارائه کرده بود.[۲۴]

امّا، آنچه در این سفر ذهن امین الضرب را بیشتر از هرچیز به‌خود مشغول کرده نظم و روحیهٔ تعاون و کار و سازندگی مدامی است که در دید او زندگی مردم آن سامان را رقم می زند. می گوید:

تمام مردم اروپا گویا یک پارچه اند و متحد بیکدیگر هستند اعلی، ادنی، فقیر و غنی . آدم ها و حیوانات، حتی سگ ها، متحداً مشغول کار هستند و کار می کنند و هرکس صبح و روز و شب در هرساعت تکلیف معین و مشخصی دارد.[۲۴]

آشکارا جوامع و نهادهای اروپا در آن دوران آن چنان هم که امین الضرب ترسیم می‌کند نبودند. امّا، تصویر مثبتی که او از این جوامع به دست می دهد زوایای منفی نهادهای حاکم بر جامعهٔ ایران آن روز را نمایان تر می‌سازد. به این ترتیب، در اشاره به یک‌پارچگی اروپائیان، ذهن وی معطوف به دسیسه‌ها و رقابت های حاکم بر عرصهٔ دولت و دربار ایران بوده است و نیز هنگامی که از تحرّک و جنب و جوش مردم اروپا سخن می‌گوید سکون و بیکاری و کم کاری مردم دیار خود را به یاد داشته است ویا زمانی که امنیت مالکیت در آن دیار را تشریح می کند مصادره و غصب خودسرانهٔ املاک مردم در دوران قاجار در نظر اوست. امین الضرب به دلائل روشن سخنی در انتقاد از شاه و صدراعظم او به میان نمی‌آورد وآنان رامسئول ناامنی ها و عقب ماندگی‌ها نمی شمرد و از همین رو ملاحظاتش همواره با مدح آنان آغاز و پایان می یابد. مسئول کاستی‌های مملکت، به این ترتیب عوام الناس اند، که از زیر بار انجام تکالیف خود شانه خالی می کنند.

پس از آن که وسائل و ماشین آلات کشیدن راه آهن آمادهٔ ارسال به ایران گردید و ترتیب عبور آن ها از مرزهای روسیه و تشریفات گمرکی لازم داده شد، امین الضرب پس از یک سفر شش ماهه از راه محمودآباد به ایران بازگشت اندکی بعد با کمک مهندسان بلژیکی خط راه آهن کشیده شد. امّا به دلائل گوناگون سیاسی، از آن جمله دسائس درباریان و رقابت میان دولت های بزرگ، که بحث دیگری می طلبد، این خط راه آهن دوام نیافت و متروک گردید.[۲۵]

طبقهٔ تجّار نیز اگرچه از لحاظ اقتصادی نیرومند بود و از نفوذ و قدرت سیاسی نیز بهره ای داشت، چون دیگر طبقات کمابیش قربانی تبعیض و بی‌عدالتی‌های داخلی از یک‌سو و آماج استثمار بیگانگان، از سوی دیگر، می‌شد. ارتباط امین‌الضرب با شاه و دربار و دولت هم به‌عنوان بانکدار و تاجر بود و

هم به عنوان مشاور مالی. بنابراین، وی در موقعی بود که می‌توانست هم شکایات و اعتراضات تجّار را نسبت به تعدیات عمّال حکومت مطرح کند و هم به هنگام ضرورت به دفاع از حقوق آنان برخیزد. درواقع، وی نظراتش را در بارهٔ اوضاع اقتصادی کشور، دخالت های بیگانگان و اهمیت نقش تجّار نه تنها ضمن گفتگوهایش با شاه و صدراعظم با آنان در میان میگذاشت بلکه در نامه هایش نیز مطرح می کرد.[۲۶] در سال ۱۸۸۴م در بارهٔ اهمیت طبقهٔ تجّار به شاه چنین نوشت:

عمده امور به تجارت بسته است. اگر تجارت قوّت داشته [باشد] می تواند رفع احتیاجات ممالک محروسه را از ولایات خارجه نماید، کارخانه جات احداث نماید، معادن مفتوح کند، امتعهٔ ممالک محروسه را رواج دهد. عمدهٔ امورات ممالک محروسه با تجّار است. این طایفه همه جور قوّه درآنها متصوّر است. اسباب آبادی مملکت هستند.[۲۷]

از جمله تبعیضاتی که برتجّار ایرانی می رفت تبعیض درمورد عوارض و مالیات‌های گمرکی بود. تجّار خارجی تنها ۵ درصد حق گمرکی نسبت به کالاهای وارداتی خود می پرداختند و از پرداخت عوارض داخلی معاف بودند. امّا، کالای وارداتی تجّار ایرانی نه تنها هنگام ورود به کشور مشمول عوارض گمرکی می‌شد بلکه از دروازهٔ هر شهری که می گذشت مالیات یا عوارضی به آن تعلّق می گرفت که اغلب خودسرانه بود. به این ترتیب، گاه می شد که یک بازرگان ایرانی در مجموع مبلغی معادل ۱۴ تا ۲۲ درصد ارزش کالای وارداتی خود مالیات و عوارض می پرداخت در حالی که به یک تاجر خارجی تنها گمرکی معادل ۵ درصد ارزش کالای او تعلق می گرفت. در تلگرافی که امین الضرب در سال ۱۸۸۴م به شاه فرستاد در بارهٔ این تبعیض چنین نوشت:

مال التجاره از امتعهٔ ایران [از] بندر [گز] عبور می کند، بعضی را صدی ده و صدی بیست و پنج می گیرند، می گویند معمول معمول سابق است. جدیداً حکم شده است صدی سه از آنچه وارد می شود گمرک گرفته شود. چون می‌دانیم اولیای دولت راضی به ظلم نیستند عرضحال خود را می کنم. چنانچه مقرر است صدی سه بدهیم، از ورود و خروج هردو مقرر شود صدی سه بگیرند. نه این که هرکدام صرفه به حالت آنهاست معمول سابق [باشد] و هرگاه بیست صدی سه بگیرند.[۲۸]

اخّاذی هایی که در کشور صورت می گرفت از این واقعیت سرچشمه می گرفت

که مقامات و مناصب دولتی عملاً در دوران قاجار به بالاترین قیمت پیشنهادی فروخته می شد. حاکمان ولایات اغلب با گرفتن وام سهای مقامی را که به آن منصوب شده بودند می پرداختند.[۲۹] از همین رو هر والی جدیدی ناچار بود به هر راهی که شده درآمد خود را در دورانی که مصدر کار بود افزایش دهد، به ویژه از آن جا که هیچ اطمینانی نسبت به مدت حکومت خود نداشت. از جمله راه های افزایش درآمد بالابردن نرخ مالیات های جاری و یا وضع مالیات‌های تازه بود که که طبیعتاً بار طبقهٔ بازرگان و مردم عادی هردو را سنگین تر می کرد.[۳۰] امین الضرب در نامه های شکوه آمیزی، که به تشکیل انجمن مشورتی تجّار منجر شد، از مأموران دولتی در ولایات که برای اخذ پول تجّار را در فشار قرار می‌دادند انتقاد می کرد حتّی از فرزند ارشد و مقتدر ناصرالدین شاه، مسعود میرزا ظلّ‌السلطان که والی اصفهان بود.[۳۱] در بارهٔ رفتار خودسرانه و بامصمانهٔ حکّام کشور، امین‌الضرب در نامه ای به شاه، در سال ۱۸۸۵، مسئله را ناشی از آن دانست که این:

> (حکّام) چند ترتیب درستی دارند که نمی گذارند مساله منکشف شود آنچه می‌خواهند از رعیت بیچاره می گیرند و بی حسابی می کنند با وزرای دولت ساخته اند مردم همان فریاد می کنند لیکن معلوم نیست که از چه جهت است به اقسام مختلف پول مردم را می‌گیرند، املاک مردم را می گیرند.[۳۲]

در همین نامه امین الضرب پیشنهاد می کند که در هر ایالت ناظران بیطرفی از میان تجّار انتخاب شوند تا بتوانند بدون بیم از انتقام خویی در بارهٔ کارها و مشکلات ایالت خود گزارشی تهیه کنند.[۳۳]

در همین اوان، دولت که گرفتار مسائل مالی عمدهٔ بود به منظور افزایش درآمد خود به اعطای امتیازاتی به کشورهای بزرگی که در ایران به رقابت تجاری و سیاسی با یکدیگر مشغول بودند دست زد که مضّر به منافع کشور بود و امکان سوء استفادهٔ این کشورها را از وضع موجود بیشتر می کرد. امّا، به سبب مخالفت و اعتراض عمومی، دو امتیاز تجاری که به انگلستان داده شده بود، یعنی امتیاز بهره برداری از معادن به رویتر و امتیاز انحصاری خرید و فروش تنباکو به ماژور تالبوت لغو گردید.[۳۴] اعطای امتیاز تنباکو به خارجیان تولیدکنندگان و تجّار ایرانی تنباکو را که تا آن تاریخ تنها با یکدیگر سر و کار داشتند مجبور به قبول تصمیمات خارجیان می کرد و منافع اقتصادی آنان را، به ویژه در زمینهٔ

صادرات تنباکو، به خطر می انداخت. امین الضرب یکی از همین تجّار بود و با اِعمال سیستم رژی او نیز مانند همتایان خود از ادامهٔ تجارت تنباکو محروم می‌شد. گرچه در مرحلهٔ نهایی تحریم استعمال تنباکو از سوی علما باعث لغو قرارداد شد امّا نقش تجّار، از آن جمله امین الضرب، را نیز در این جریان نمی‌توان اندک دانست. به‌عنوان یکی از تجّار متنفّذ کشور که با شاه و امین‌السلطان نیز روابطی نزدیک داشت، امین الضرب رابط میان جامعهٔ بازرگانان از سویی و دربار و دولت، از سوی دیگر، بود. تجّار کشور، به ویژهٔ تجّار اصفهان، موطن امین الضرب، در نامه هایی که به او می نوشتند از مضّار امتیاز رژی برای مردم سخن می گفتند و او را تشویق می کردند که با کمک به لغو این امتیاز خدمتی فراموش نشدنی به ملک و ملّت انجام دهد.[۳۵]

حتّی پس از لغو قرارداد انحصار تنباکو در سال ۱۸۹۲م، دولت ایران همچنان گرفتار طرح قراردادی میان کمپانی تنباکوی ایران و انجمن تنباکوی استانبول بود که بر طبق آن کمپانی متعهد می‌شد کلّیهٔ تنباکوی صادراتی ایران را در اختیار انجمن قرار دهد. امین‌الضرب در مذاکراتی که برای تدوین نهایی قرارداد بین دو طرف صورت گرفت نقشی اساسی ایفا کرد و در نامه ای به امین السلطان نوشت که انجمن تنها ازطریق تجّار ایرانی، و به عوامل خود در ایران، به خرید تنباکو اقدام کند،[۴۷] شرطی که در قرارداد نهایی نیز آمده است.[۳۶]

امین الضرب تنها به گسترش عرصهٔ فعّالیت های تجاری و صنعتی خود و ارائهٔ پیشنهادهای کتبی به شاه و صدراعظم، دربارهٔ نحوهٔ بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشور، مشغول نبود. وی در زمینهٔ کارهای خیریه، آموزشی و عام‌المنفعه نیز فعّالیتی قابل ملاحظه داشت. به عنوان نمونه، در دو سالی که کشور دچار قحطی شده بود، ۱۲۸۸-۱۲۸۷ق (۷۱-۱۸۷۰م)، امین الضرب چنان بخشی بزرگ از سرمایهٔ خود را صرف خرید و وارد کردن غلاّت و آرد از خارج کرد که به شایعهٔ ورشکستگی او انجامید. این کار خیر او از نظر معاصرانش دور نماند.[۳۷] از این مهم تر وبی باکانه تر، کارهای او در قحطی سال های ۹۹-۱۸۹۸م بود. هنگامی‌که به‌علّت‌کاهش محصول غلّه کشور تجّار دست به احتکار گندم زدند و بهای نان چنان بالا رفت که بسیاری از مردم از خرید آن عاجز شدند، مظفرالدین‌شاه برای حلّ مشکل درصدد برآمد که از بودجهٔ دولت گندم احتکار شده را خریداری کند و به قیمت نازل به نانوایان بفروشد دولت، که برای نظارت در کار به فرد قابل اعتمادی نیاز داشت که در پی سود خویش منافع عمومی را پایمال نکند، به امین الضرب روی آورد برای موفقیّت این

طرح، اقناع تجّار محتکر و متنفّذ کشور به فروش گندم به بهای منصفانه اهمیتی ویژه داشت. به همین منظور، امین الضرب نخست به قدرتمندترین این محتکران که همانا امام جمعهٔ تهران بود روی آورد و او را به هر ترتیب بود قانع کرد که گندم خود را به نرخی که امین الضرب پیشنهاد کرده بود بفروشد. به این ترتیب، دیگر محتکران نیز به راه آمدند و بهای نان کاهش یافت.[۳۸] شاه که از توفیق این برنامه بسیار خشنود شده بود لبّاده ای مرصع به امین الضرب عطا کرد و برای برادر او حاج ابوالقاسم، ملک‌التجّار مشهد، نیز قطعهٔ پارچه ای همانند پارچهٔ عبای خود فرستاد.[۳۹]

در ایام جشن ها یا سوگواری های مذهبی، امین الضرب خانهٔ خویش را بر مستمندان باز می‌کرد و به بذل و بخشش مشغول می‌شد. به خصوص در ماه محرّم و در ده روزهٔ عاشورا، مراسم روضه خوانی و پذیرایی از همگان در خانهٔ او برقرار بود. به روایت پسرش در این ایّام هرروز با طبخ دو تا سه خروار برنج نزدیک به سه‌هزار زن و مرد تغذیه می‌شدند.[۴۰] در ایّام عادی نیز خانهٔ امین‌الضرب محل رفت و آمد علما و شخصیت های مذهبی بود. در دوسفر خود به ایران، سید جمال الدین افغانی در خانهٔ امین‌الضرب اقامت گزید و او را شیفته و مرید خویش کرد. در نامه هایی به برادرانش، امین‌الضرب اقامت افغانی در خانهٔ خود را موهبتی دانست که هیچگاه نصیب احدی نشده‌است.[۴۱] آشنایی با سید جمال‌الدین اثری ژرف بر او گذاشت. در این باره حاج سیّاح می نویسد «به تهران آمدم و ایشان را ملاقات کردم. دیدم واقعاً ملاقات آقا (سیدجمال الدین) حاجی امین‌الضرب را تغییر داده، اخلاقش عوض شده یکی از حق طلبان گردیده.»[۴۲] به سبب همین ارادت، امین الضرب از کمک مالی به افغانی هنگام اقامت او در روسیه، و حتّی پس از آن که به خواری از ایران رانده شد، کوتاهی نکرد.[۴۳] دوستی او با سید جمال الدین و حمایتش از او ناشی از این باور بود که افغانی مردی به راستی روحانی و مرشدی مذهبی است که هدفی جز پیشبرد اسلام ندارد. هردو در اعتقاد به ضرورت اصلاحات در جوامع اسلامی به ویژه در ایران هم‌رأی بودند. در دید امین الضرب، جمال الدین افغانی رهبر مؤثری برای انجام این گونه اصلاحات در جهان اسلام بود. همسانی نظر این دو در بارهٔ مسئلهٔ اصلاحات و تجدّد در قالب اسلام، امین‌الضرب را به چشم پوشی از تضادهای درونی آراء سیاسی سیدجمال‌الدین کشید؛ همان آرائی که سرانجام به تبعید سید از ایران انجامید.

از مظاهر اعتقادات عمیق مذهبی امین الضرب و اشتیاقش به افزایش سطح آموزش عمومی اقدام او به تکثیر *بحار الانوار* در ۲۲ جلد به هزینهٔ شخصی و توزیع،

واليگان آن بود. وی به احداث بناها و نهادهای عام‌المنفعه و ساختن حجره برای طلاّب در اماکن مذهبی نیز علاقه ای مخصوص داشت.[۴۴]

زندگی اجتماعی و شبکهٔ روابط امین الضرب نیز به موازات موفقیت های تجاری‌اش، که او را به یکی از ثروتمندترین بازرگانان ایران تبدیل کرده بود، دگرگونی اساسی یافت. وی که در آغاز کار به حمایت خرده‌بازرگانی در اصفهان متکی بود مورد توجه و عنایت خاص امین السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه، قرار گرفت. گرچه در جوانی به تنگدستی و مشقت از اصفهان به کرمان سفر کرده بود در دوران پسین زندگی به کشورهای گوناگون اروپا به تجمّل سفر می‌کرد و صاحب مستغلات در روسیه و فرانسه شده بود. خرده‌فروش دوره گرد سابق نه تنها درسراسر ایران که در بسیاری از کشورهای اروپا نماینده‌داشت و با همتایانش در آمریکا و آسیا مراوده می کرد. خود تنها در مکتب خانهٔ محل آموخته بود، امّا پسرش‌را مرتبیان و معلّمان سرخانه به سبک روز تعلیم می‌دادند و تربیت می‌کردند در جوانی نخست در خانه ای محقّردر اصفهان می‌زیست وسپس در خانه ای اجاره ای در یکی از محلاّت فرودست تهران سکونت گزید امّا هنگامی که به ثروت رسید یکی ازمشهورترین خانه‌های آن روز تهران را خرید و در آن پذیرای شاه شد که حسن زیبایی باغ و بناهای آن به گوشش رسیده بود.[۴۵] به‌وقت بیماری پزشک فرانسوی مخصوص شاه به مداوایش می‌پرداخت وهنگامی‌که شاه به جست‌وجوی کسی برآمد که غرفهٔ ایران را در نمایشگاه بین المللی پاریس (۱۸۸۹-۱۸۸۷) ترتیب دهد به سراغ او رفت زمانی هم که شخصیت سیاسی نام آوری چون سیّد جمال الدین افغانی به تهران رسید امین الضرب بود که به درخواست شاه میزبانش شد[۴۶] به گفتهٔ شاه:

> حاج محمّدحسن امین الضرب در حقیقت تاجر مخصوص ماست [و در ایجاد] کارخانجات و خواستن بعضی امتعه و غیره از فرنگستان [که به عهدهٔ او مقرر گشته] باید با کمال آسودگی مشغول امر تجارت[باشد].[۴۷]

حاج محمّد حسن در سال ۱۲۷۷ش در شصت‌وسه سالگی درگذشت و در آرامگاه شخصی درشهر نجف به خاک سپرده شد.[۴۸] نام امین‌الضرب و ثروت هنگفت او حتّی در زمان حیاتش باشایعات بسیار در آمیخته بود و از همین رو تخمین میزان واقعی ثروت او هرگز آسان نبوده است. منابع روسی ثروت خانوادهٔ او را به ۲۵ میلیون تومان،[۴۹] یک منبع ایرانی به یک ملیون و هفتصد و هفتاد هزار تومان،[۵۰] و

نوه اش، اصغر مهدوی، به هشتصدهزار تومان تخمین زده اند. با توجه به اوضاع آشفته و نابسامان دوران اخیر قاجار، به میزان ثروت امین‌الضرب بلکه این واقعیت را باید مهم شمرد که او توانست ثروتی قابل ملاحظه برای اعقابش به ارث گذارد. در آن دوران، اتهامات واهی، اخذ جریمه‌های هنگفت و مصادرهٔ خودسرانهٔ اموال، به هنگام بیار سران حکومت، گریبان زنده و مرده هردو را یکسان می‌گرفت. در واقع، امین الضرب خود از شمول این قاعده مستثنی نشد و به اتهام سوء ادارهٔ ضرابخانه که دشمنان بر او وارد کرده بودند به پرداخت ۷۶۵،۰۰۰ تومان جریمه محکوم گردید.[51] اگر زیرکی و دوربینی او در رفتار با شاه و سرآمدان حکومت نبود چه بسا به پرداخت جریمه ای بسیار بیش از این مجبور می شد و در حفظ بخش عمدهٔ ثروتش ناتوان می ماند. سوای امپراطوری مالی و ثروت هنگفتی که این حرفه صرّاف از خود برجای گذاشت، خاندانش نیز جزئی از "هزار فامیل" ایران شد و برادران، فرزندان و نوادگانش در عرصهٔ سیاست و در تحولات اجتماعی و اقتصادی کشور، تا آستانهٔ انقلاب اسلامی نقشی قابل ملاحظه ایفا کردند.[52]

حاج محمدحسن امین الضرب نه تنها سوداگر وکار آفرینی لایق و هوشمند بود بلکه نسبت به تحوّلات شتابانی که در عصر او اروپا را دگرگون کرده بود و می رفت که ایران را نیز فرا گیرد بصیرتی کم نظیر داشت و سخت کوشید تا هم میهنان خود را نیز با دستاوردهای اروپای صنعتی آشنا کند. امّا، اوضاع و احوال حاکم برایران بر سر راه او موانع بسیار گذاشت. عصر او عصر امتیازات خارجی، رقابت های روس و انگلیس و سلطنت پادشاهان خوش طینت امّا ندانم‌کار قاجار بود که حریفان توانایی در برابر همتایان اروپایی خود نبودند. به این ترتیب، دسائس درباریان از سویی و دخالت خارجیان از سوی دیگر اجازه نداد که بسیاری از طرح های بلندپروازانهٔ او تحقّق یابد. چه بسا اگر امین الضرب و دیگر کارآفرینان ایرانی نظیر او با چنین موانعی روبرو نمی شدند ایران راه تجدّد و صنعتی شدن را زودتر آغاز می‌کرد و سریع تر می پیمود.*

---

* این نوشته از متن انگلیسی برگردانده شده است.

پانوشت ها:

۱ ن ک. به:

W. M. Floor, "The Bankers (sarrafs) in Qajar Iran," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 129 (2), 1979, pp. 263-81.

۲. این زندگی نامه را پسرش، حاج محمّدحسین امین الضرب، نوشته است ن ک به «یادگار زندگانی حاج محمّدحسین امین الضرب» یغما، مرداد ۱۳۴۱؛ حاج حسین آقا امین الضرب، «یادگار زندگانی» در ایرج افشار، سواد و بیاض، دو جلد، تهران، دهخدا، ۱۳۵۹، جلد دوّم، صص ۱۸۷-۲۳۲. همهٔ نقل قول های آمده در این نوشته از این منبع است

۳. برای آگاهی از تاریخ، محتوا و طبقه بندی آرشیو مهدوی ن ک. به

Asghar Mahdavi, "Les archives Aminozzarb. Source pour l'histoire economique et social de l'Iran (fin XIXe-debut XXe siecle), *Le Monde Iranien et l'Islam*, IV, 1976-977, pp. 195-222 ______, "The Significance of Private Archives for the Study of the Economic and Social History of Iran in the Late Qajar Period," *Iranian Studies*, 16 (1983), pp 243-78

۴. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص ۱۹۷

۵. منبع این آگاهی دکتر اصغر مهدوی، نوادهٔ حاج محمّدحسن امین الضرب است که بخشی بزرگ از آرشیو فامیلی را طبقه بندی و آن را به دقّت بررسی کرده است از او به خاطر راهنمایی ها و پیشنهادهایش در انجام بررسی حاضر بی نهایت سپاسگزارم نامه های نقل شده در این نوشته همه از آرشیو وی در تهران گرفته شده است

۶. ن ک به مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران، قرون ۱۲، ۱۳، ۱۴، تهران، طهر، ۱۳۴۷ و نیز ن ک به، میرزا مهدی خان ممتحن‌الدوله، خاطرات، به کوشش حسین قلی خان شقاقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸

۷. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص ۱۹۷

۸. Ralli & Angelasto شعبهٔ شرکت بین المللی Ralli بود شعبهٔ این شرکت در تهران که در آغاز در حمایت روسیه قرار داشت در سال ۱۸۶۰ (۱۲۳۹ش) تحت حمایت انگلستان قرار گرفت زیرا دو تن از پنج برادر مؤسس شرکت از اتباع این کشور بودند

۹. ن ک به

Charles Issawi, ed *The Economic History of Iran 800-1914*, Chicago, The University of Chicago Prsess, 1971, p 348-356

۱۰. این کاروانسرا که به خاطر میرزا تقی خان امیر کبیر کاروانسرای امیر نام گرفت دارای ۳۳۶ حجره در دو طبقه بود

۱۱. ظاهراً مقصود امین‌الضرب از "واپور" (vapor) همان ماشین بخار است

۱۲. در دوران قاجار، گمرک نیز مانند بسیاری از منابع درآمد عمومی دیگر در ازای مبلغی سالانه به اشخاص حقیقی اجاره داده می شد ن ک به

W M Floor, "The Customs in Qajar Iran," *op. cit.*, pp 281-311

۱۳. در این زمان والی زنجان محمّدتقی میرزا رکن الدوله، پسر چهارم محمّدشاه و برادر کوچک ناصرالدین شاه، بود که چهار بار نیز به حکمرانی خراسان رسید به احتمالی هم او بود که حاج ابوالقاسم، برادر امین الضرب، را ملک التجّار مشهد کرد برای آگاهی های بیشتر در بارهٔ او ن ک به بامداد، همان، جلد سوّم، صص ۳۱۲-۳۱۹

۱۴. برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ میرزا حسین خان ن ک به.

Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran 1870-1880*, Chicago, University of Chicago Press, 1982

میرزا علی خان امین الدوله وزیر پست و زمانی نیز رئیس ضرابخانه و صدراعظم مظفرالدین

شاه بود برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ وی ن ک به *بامداد*، همان، جلد دوم، صص ۳۵۴-۳۶۶

۱۵ برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ تجارت تریاک در ایران و خلیج فارس ن ک به
A R. Nelhgan, *The Opium Question with Special Reference to Persia*, London, 1927

همچنین ن ک. به Issawi, *op cit*, pp 238-41، و به

Roger Olson, "Persian Gulf Trade and the Agricultural Economy of Southern Iran in the Nineteenth Century," in Michael E Bonme and Nikki Keddie, eds , *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany, State University of New York Press, 1981

۱۶ در بارهٔ نشان ها و درجه های دربار قاجار ن ک به

Angello M Piemontese, "The Status of the Qajar Order of Knighthood," *East and West*, September-December 1969, pp 437-71

۱۷ برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ امین السلطان ن ک به بامداد، همان، جلد دوم، صص ۳۸۷-۴۲۶؛ به خان‌ملک ساسانی، *سیاستگران دورهٔ قاجار*، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۳۸؛ و به

N R Keddie, "The Assassination of Amin-al Sultan (Atabak-i Azam) 31 August of 1907," C E Bosworth, ed , *Iran and Islam*, Edinburgh University Press, 1971, pp 315-329

۱۸ *تاریخ سی سالهٔ بانک ملی ایران*، تهران، بانک ملّی ایران، ۱۳۳۸، صص ۶۵-۷۴

۱۹ نامهٔ امین الضرب، از مسکو، به امین السلطان به تاریخ ۲۱ رمضان ۱۳۰۴ق

۲۰ *همانجا*

۲۱ نامهٔ امین الضرب، از بروکسل، به امین السلطان، مورّخ ۱۷ شوّال ۱۳۰۴ق

۲۲ نامهٔ امین الضرب، از بروکسل، به امین السلطان، به تاریخ ۱۹ شوّال ۱۳۰۴ق

۲۳ نامهٔ امین الضرب، از پاریس، به امین السلطان، که ظاهراً در ذی‌القعدهٔ ۱۳۰۵ق نوشته شده است

۲۴ *همانجا*

۲۵ ن ک به

William J Olson, "The Mazanderan Development Project and Haj Muhammad Hassan: A Study in Persian Entrepreneurship, 1884-1898," in Elie Kedourie and Sylvia G Haim eds , *Towards A Modern Iran Studies in Thought, Politics and Society*, London, Frank Cass & Co, 1980, pp. 38-155

۲۶ محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *روزنامهٔ خاطرات*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰، ص ۳۵۱

۲۷ فریدون آدمیّت و هما ناطق، *افکار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ قاجار*، تهران، آگاه، ۱۳۵۷، ص ۳۰۴

۲۸ *همان*، ص ۳۰۸

۲۹ طُرفه این جا است که این سنّت برای امین الضرب شمشیری دولبه بود زیرا به عنوان ثروتمندترین تاجر ایرانی پول را به متقاضی مقام قرض می‌داد و او را مدیون خود می کرد ولی در همان حال آماج حملهٔ مخالفینش می شد ن ک به عبّاس میرزا ملک آرا، *شرح حال*، به کوشش حسین نوائی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۲۵، صص ۱۹۱-۱۹۲

۳۰ فرّخ خان امین الدوله، *مجموعهٔ اسناد و مدارک*، به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت الله روشنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸، جلد اوّل، ص ۳۵۵؛ و نیز به کلنل کوسوگوسکی، *خاطرات*، ترجمهٔ عباسقلی جلیلی، تهران، سیمرغ، ۱۳۵۵، ص ۱۰۱

۳۱ آدمیت و ناطق، *همان*، صص ۲۹۹-۳۷۱

۳۲. همان، صص ۳۶۶-۶۷.

۳۳. همان، صص ۳۶۷-۶۸

۳۴. برای آگاهی های بیشتر در بارهٔ امتیازنامهٔ رویتر ن ک به.

L E Frechtling, "The Reuter Concession in Persia," *Asiatic Review*, 34, 1938;

و همچنین به ابراهیم تیموری، *عصر بی خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*، تهران، اقبال، ۱۳۳۲، صص ۹۷-۱۵۰؛ و فریدون آدمیت، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار*، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، صص ۳۳۵-۶۹

۳۵. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، پیام، ۱۳۵۵، صص ۳۶-۳۷ و ۳۶-۵۰ همچنین ن ک به

Nikkie R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, London, I B Tauris, 1987, pp 224-76.

۳۶. آدمیت، *ایدئولوژی*، ص ۳۴

۳۷. حاج حسین آقا امین الضرب، *همان*، صص ۲۰۳-۲۰۴

۳۸. غلامحسین افضل‌الملک، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره نظام مافی و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، صص ۲۸۸-۹۰

۳۹. حسین محبوبی اردکانی، *تاریخ مؤسسات تمدن جدید در ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷، جلد دوم، ص ۶۵

۴۰. حاج حسین آقا امین الضرب، *همان*، ص ۲۲۶

۴۱. *همان*، ۱۱۷

۴۲. سیاح، *همان*، ص ۲۹۳

۴۳. ن ک به ایرج‌افشار و اصغر مهدوی، *مجموعهٔ اسناد و مدارک دربارهٔ سید جمال الدین مشهور به افغانی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲

۴۴. اعتمادالسلطنه، *همان*، ص ۵۵۴؛ و افضل الملک، همان، ص ۳۷۵

۴۵. ناصداد، *همان*، جلد چهارم، صص ۳۱۶-۳۱۷؛ و عبدالله مستوفی، *شرح زندگانی من. تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، تهران، زوّار، ۱۳۲۱، جلد اول، ص ۵۲۲

۴۶. اعتمادالسلطنه، *همان*، ص ۵۹۲

۴۷. نامهٔ ناصرالدین شاه به برادر و وزیر تجارتش، عباس میرزا ملک آرا ن ک به آدمیت و ناطق، *همان*، ص ۳۶۹

۴۸. یکی ازمعاصرانش در بارهٔ او نوشت که کسی نیست به او رحمت بفرستد و از مرگش تاسف بخورد. افضل الملک، *همان*، ص ۲۹۰

۴۹. ن ک به Issawi, *op cit.*, p. 478

۵۰. ن ک به. مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران، زوّار، ۱۳۴۴، ص ۱۰۰

۵۱. همانجا اما به گفتهٔ عبدالله مستوفی این ثروت ۴۰۰,۰۰۰ تومان بوده است مستوفی، *همان*، جلد دوم، ص ۱۱

۵۲. ن ک. به

James Alban Bill, *The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization*, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1972, pp. 9-10.

و همچنین به آدمیت، *ایدئولوژی*، صص ۳۶۳، ۳۶۹، و ۴۰۸.

محمّد حسن فغفوری*

جواهر الاخبـــار
نگاهی به یک نسخهٔ خطّی کمیاب از منابع دوران صفویه

تحقیق و مطالعه دربارهٔ جامعهٔ ایران در دوران صفویه و ویژگی های تاریخی اجتماعی، سیاسی و مذهبی این دوران تا چند دههٔ اخیر در غرب از اقبال چندانی برخوردار نبود. تنها پس از آن که ولادیمیر مینورسکی درسال ۱۹۳۹ به ترجمه و شرح **تذکرة الملوک** همّت گماشت، تنی چند از مورّخان غربی تحقیقات خود را براین عصر متمرکز ساختند. برجسته ترین آنان راجر سیوری (Roger Savory) است که استاد ایرج افشار، وی را به حقّ شیخ الشیوخ اساتید عصر صفوی نامیده است. برخی دیگر مانند کلوس مایکل (Klaus Michael) و ربورن (Roehborn) پس از مدتی تحقیق درباره عصر صفوی به مسائل دیگری روی آوردند و اساتیدی همچون ژان اوبن (Jean Aubin) و مایکل مزوئی (Michael Mazzaoui) تنها بخشی از تتبّعات خود را به دوران صفویه اختصاص دادند.

---

*محمدحسن فغفوری، با همکاری ویلیم فلور، ویراستاری و چاپ کتاب **جواهر الاخبار** را در دست دارد

درسال های اخیر در غرب، سعید امیرارجمند در زمینهٔ مسائل مذهبی و سیاسی این دوره و ویلهلم فلور در بارهٔ نظام اقتصادی و مالی آن به‌تحقیقات رزنده‌ای‌دست زده اند. خوشبختانه پس از برگزاری دوگرد همائی در لندن در سال های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۳ دربارهٔ دوران صفویه، یک بار دیگر توجه مورّخان و متخصصان مسائل ایران به مطالعهٔ این دوران مهمّ تاریخی جلب شد. همایش دیگری نیز که قرار است درسال ۱۹۹۸ در لندن برگزار شود محتملاً گوشه های ناشناخته دیگری از تحولات این دوران را روشن خواهد ساخت.

در ایران نیز طی‌سال های اخیر مطالعه دوران صفویه بار دیگر رونق تازه‌ای یافته است و این تحوّل پس از رکودی که چند سال بعد از انقلاب دامنگیر مطالعات تاریخی و به خصوص تحقیق در دوران صفویه شده بود بسیار نویدبخش است.[1] از مهم ترین قدم هائی که در این باره برداشته شده تصحیح، نقد و چاپ برخی از نسخ خطی مربوط به این دوران و به‌ویژه چاپ *صفوة الصفا*، اثر ابن بزّاز، و انتشار مطالعات دیگری مانند *شاه اسمعیل اول*، نوشتهٔ منوچهر پارسادوست و *دین و سیاست در دوره صفوی* از رسول جعفریان و نیز کتاب *دین و مذهب در عصر صفوی*، نگارش مریم امیر احمدی است.[2] با این همه، شمار بسیاری از منابع مهم دوران صفوی هنوز به زیور طبع آراسته نشده و بصورت نسخ خطّی در کتابخانه های مختلف از نظرها دور مانده اند. این واقعیت به خصوص در بارهٔ بسیاری از منابع دوران تکوینی سلسلهٔ صفویه صدق دارد که هنوز در دسترس علاقمندان قرار نگرفته و در تحقیقات اخیر از آن ها بهره خوبی نشده است. از میان این آثار می توان به چند اثر ذیل اشاره کرد:

۱. کتاب *فتوحات شاهی*، نوشته ابراهیم هروی. این نویسنده از دیوانسالاران دربار سلطان حسین بایقراست که پس از فتح خراسان توسط شاه اسمعیل به خدمت او درآمد و درسال ۹۲۶هـ/۱۵۲۰م به نوشتن این اثر همّت گماشت. فصلی که در آن به‌دوران‌صفویه اختصاص دارد در ۱۲ بخش به بررسی ۱۲ سال آغازین سلطنت شاه اسمعیل پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده اطلاع دارد این اثر قدیمی‌ترین نسخهٔ‌خطی از این دوران است و اصل آن گویا در مجموعهٔ نسخ خطی درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار دارد. نسخه هائی از آن نیز در موزه ایران باستان و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

۲. *تاریخ ایلچی نظام شاهی*، نوشتهٔ خورشاه ابن‌قباد حسینی. وی برای یک سال (۹۵۲هـ/۱۵۴۵م) در دربار شاه طهماسب اول مقام ایلچی (سفارت) داشت و پس از بازگشت به هند به نگارش این اثر پرداخت. نویسندهٔ این کتاب به بسیاری از

آثار همزمانان خود دسترسی داشت و از استقلال رأی در فضایی نسبتاً آزاد برخوردار بود و از همین رو اثرش، به‌علّت نظریات حالی که در آن مطرح شده، ازاهمیت ویژه ای برخوردار است. یک نسخه از این منبع درکتابخانه موزه بریتانیا وجوددارد.

۳ *افضل التواریخ*، نوشتهٔ فاضل ابن زین العابدین خوزنی اصفهانی. این منبع در اوائل قرن یازدهم (۱۰۲۶هـ/۱۶۱۷م) نگارش یافته و از منابع مهم دوران شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول است. نویسنده این اثر نیز از دیوانسالاران اصفهان بود و خانواده اش نیز مناصب دیوانی مهمی دراین شهر داشتند. به همین جهت، وی در نوشتن این کتاب نه تنها از مشاهدات شخصی و تجارب خانوادگی بهره جسته بلکه با دسترسی به بسیاری از اسناد دولتی نمونه هائی از آنها را نیز درکتاب خود آورده است. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه موزه بریتانیا و نسخه دیگری در کتابخانه Eton در لندن وجود دارد.

از دیگر آثار خطّی این دوران می‌توان از کتاب *خلد برین* اثر محمّد یوسف و کتاب *تاریخ بیژن* ـ که هردو به بررسی وقایع دوران شاه صفی اوّل و شاه عبّاس دوّم پرداخته اند ـ کتاب *تحفة العالم*، اثر میرابوالقاسم میرفندرسکی که دوران سلطنت شاه سلطان حسین را مورد مطالعه قرارداده، و بالاخره *کتاب زبدة التواریخ* که به دوران پایانی صفویه می پردازد، نام برد.[۳] نسخه هائی از این منابع به ترتیب درکتابخانه موزه بریتانیا، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه موزه بریتانیا یافت می شود.

و اما کتاب *جواهر الاخبار*، اثر بوداق منشی قزوینی را، که موضوع این نوشتار است، باید از مهم ترین منابع دوران شاه اسمعیل اول و شاه طهماسب اوّل دانست.[۴] نویسندهٔ اثر از دیوانسالاران این عصر است که کتابش را درسال ۹۸۴هـ/۱۵۷۶م و بعد از درگذشت شاه طهماسب نگاشته. از زندگی وی آگاهی های بسیار در دست است و افزون بر آن در بخشی از کتاب اطلاعات مفیدی درباره زندگی و مقامات اداری خود آورده است. از این اطلاعات چنین مستفاد می شود که وی از خاندانی دیوانسالار بود و تحصیلات خود را در مکتب در اصفهان به پایان رسانید. خطی خوش داشت و به همین جهت در چهارده سالگی که مصادف با اوائل سلطنت شاه طهماسب است وارد خدمات دولتی شد. در اواخر کتاب و هنگام بررسی حوادث سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۷م سن خود را ۶۸ سال ذکر کرده است درنتیجه، تولدش می بایست در سال های ۹۱۶ و یا ۹۱۷ بوده باشد. بنابراین، کودکی وی همزمان با وقایع و تحوّلات ۱۴ سال از سلطنت شاه اسمعیل اوّل بوده

است. برمبنای اطلاعات آمده درکتاب، بوداق منشی در ۱۶ سالگی مقام منشی گری (محرری) دفتر ارباب تحاویل (از بخش های اداری صفویه) را داشته و ماهانه سه تومان مقرری دریافت می کرده است. وی ظاهراً چهارسال دراین سمت باقی ماند تا شاه حسین کاشی مستوفی الممالک دستخط وی را دید و پسندید و اورا به مقام سرمحرری (رئیس منشیان) دفتر مربور گماشت و مقرری اش را به ۵ تومان افزایش داد.

بنا به گفتهٔ نویسنده، خالوی او امیر بیک شالکانی در دستگاه محمدخان تکلو شرف الدین اوغلی مقام وزارت و وکالت داشت و به همین جهت هنگامی که محمدخان به ولایت بغداد منصوب شد امیر بیک بوداق منشی را که دراین موقع بیست ساله بود با خود همراه برد و وی را به مقام منشی دیوان عراق عرب منصوب و مبلغ ۲۰ تومان مقرری برای وی تعیین کرد. سه سال بعد، قزوینی، باحفظ مقام منشی، مسئولیت نویسندگی لشکر را نیز عهده دار شد و با ۳۰ تومان مقرری مدت ۷ سال دراین مقام خدمت کرد. سپس به خدمت سهرام میرزا شاهزاده درآمد و طی ۴ سال خدمت با او دوستی و مراودت پیدا کرد تا جائی که به گفتهٔ خود: «شب و روز در منزل میرزا بسر می برد، روز در خدمت و همزبانی و شب در زیر پا خواب می کرد تا چهل روز و یکماه روی زن و فرزند نمی دید. . .» صمیمیت وی با شاهزاده سهرام میرزا حسادت اطرافیان را بر ضد او برانگیخت و به سعایت خواجه عنایت الله وزیر از این مقام برکنار شد برای شش سال از خدمات دولتی کناره گرفت و عزلت نشین شد و دراین مدت به روی نویسی از *قرآن* و احتمالاً نگارش *جواهر الاخبار* روی آورد. مقام بعدی او منصب کلانتری ساوجبلاغ و شهریار بود با ۵۰ تومان مقرری مدت سه سال دراین منصب خدمت کرد تا آن که به دعوت محمدخان حاکم هرات به آن دیار عازم شد. امّا در سبزوار وزیرکل خراسان، آقاکمالی، به وی اصرار کرد که منصب وزارت و میرّی بسطام و بیرجند را عهده دارد گردد. بوداق منشی این پیشنهاد را پذیرفت و پس از چهارسال خدمت به وزارت و میرزی تربت گماشته شد و از این مسئولیت بسیار خرسند بود و «فراغت و راحت خوب دراین عشرت آباد» دید. آخرین منصبی که بوداق منشی از آن نام می برد انتصاب به میرّی دامغان و بسطام است و دراین مقام بود که ظاهراً کتاب *جواهر الاخبار* را با ذکر وقایع و تحولات سال ۹۸۴ به پایان برد.

جواهر الاخبار تاریخ عمومی عالم و ایران است که به شرح وقایع و تحولات ایران از دوران قبل از اسلام تا پایان سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۶م اختصاص دارد و در همان

حال به بررسی تحولات دنیای اسلام و سلسله های محلّی ایران بعد از اسلام نیز پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده آگاه است تا این زمان تنها یک نسخه به خط خود مؤلف از این کتاب یافت شده که در کتابخانه سنت پطرزبورگ نگهداری می شود. مقاله حاضر براساس یک نسخه فتوکپی شده از روی میکروفیلم کتاب به رشته تحریر درآمده است[4]

این کتاب با خط خوش نستعلیق و در ۵۵۶ صفحه نوشته شده و به گفتهٔ منشی بوداق، در ابتداء و انتهای کتاب، نسخهٔ موجود به خط خود اوست. درصفحهٔ اول کتاب وقف‌نامه ای به نام شاه عباس اول و نیز شهری که احتمالاً شهر شاهی است به چشم می‌خورد که برمبنای آن‌کتاب به کتابخانه شاه (شیخ) صفی اهداء شده است:

وقف نمود این کتاب را کلب آستان علی بن ابیطالب علیه السلام عباس‌الصفوی برآستانه متبرک شاه‌صفی علیه الرحمة که هرکه خواهد بخواند، مشروط برآنکه از این آستانه بیرون نبرند، و هرکه بیرون برد شریک خون امام حسین علیه السلام بوده باشد (هـ۱۰۱۷)

بوداق منشی ***جواهر الاخبار*** را به دستور شاه اسمعیل اول آغاز کرد به همین جهت کتاب اساساً به نام اوست. به روال دیگر منابع این دوره، کتاب با حمد و ثنای خداوند و درود و تحیّت به پیامبر اسلام (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) آغاز می شود امّا برخلاف برخی آثار دیگر فهرست مطالب و مندرجات آن دقیق و به تفصیل درمقدمه ذکر شده است. نویسنده کتاب را به یک دیباچه، دو مقدمه، متن و خاتمه تقسیم کرده است. خلاصهٔ فهرست مندرجات کتاب به این شرح است:

قسمت اوّل . «در ذکر جمعی که قبل از دین سید المرسلین لوای فرماندهی در اقالیم سبعه برافراشته سال های دراز حکومت کرده منحصر به سه فصل است شامل شرح سلطنت پیشدادیان، کیانیان، و بالاخره ساسانیان تا آخر حال انوشیروان که طلوع طلعت پیغمبر صلی الله علیه وسلّم بود.» قسمت دوّم «در ذکر جمعی است که بعد از ظهور اسلام فرمان بر اهل جهان داشته اند. جمعی به شرف اسلام رسیده و جمعی دیگر محروم شده این قسمت چهار قسم دارد. قسم اوّل در احوال رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلّم و ائمهٔ هُدی علیها السلام اجمعین و تتّمه حال سلاطین ساسانی که بعد از تولّد پیغمبر اندک زمانی بوده اند.» قسم دوم در «احوال بنی‌امیه و بنی عبّاس و جمعی که معاصر بوده اند» نویسنده دراین قسمت به سلسله ها و حکمرانان ایرانی معاصر بنی امیّه و بنی عباس، از

طاهریان تا اتابکان فارس، عراق و آذربایجان می پردازد «قسمت سوم در احوال چنگیزخان و مغولان و تیموریان و اعقاب ایشانست.» و بالاخره بخش پایانی که در حدود ۱۲۴ صفحه آخر کتاب را در بردارد به مقدّمات تأسیس سلسله صفویه و سلطنت شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول اختصاص دارد. (صص ۴-۵) بوداق منشی در ابتدای این قسمت انگیزهٔ خود را در نگارش چنین می آورد

> غرض از این تالیف و مقصود از این تصنیف نشر مناقب سلاطین صفویه حیدریه است که چگونه از منبع ولایت و معدن هدایت بیرون آمده در این عالم نشو و نما کرده بر سریر سلطنت قرار گرفته اند و حکم بعالم وعالمیان کرده (ص ۴۳۷)

نویسنده منشاء خاندان صفوی را با ۲۶ پشت به امام موسی کاظم منسوب می کند و تأکید دارد که ایشان نخست نه به‌عنوان مدّعیان قدرت سیاسی، بلکه در مقام رهبران معنوی و دینی به اردبیل آمدند. بویژه در باره شخصیّت معنوی و کرامات شیخ صفی الدین و احترامی که وی از همه سو می دیده سخن می راند دعاوی وی براساس *صفوة الصفاء* ابن بزّاز است. بنا به گفتهٔ بوداق منشی «درسال ۹۱۰ هـ تاج وهّاج را به دوازده تَرک ترتیب دادند و علامت به دوازده امام گفتند و استادپری تاجدوز اول بار دوخت و این کسوت درمیان قزلباش [قزلباش] قرار یافت و برسر منابر خطبه به نام نامی ائمه اثنی عشر خواندند و مذهب شیعه شایع شد و لعن و طعن برملاعین که بعد از پیغمبر به جور و ظلم وخلاف رضای حق و رسول خلافت کرده بودند بر زبان رانده شد. ...» (ص ۴۴۹) نویسنده نه فقط به ستایش این اقدام و رسمی شدن مذهب تشیّع در سراسر ایران می‌پردازد، بلکه به ویژه از همین رو به شاه اسمعیل بسیار بهاء می‌دهد زیرا در اقدامی موفّق شده بود که قبل از او دیگران سعی کردند ولی از عهدهٔ انجام آن برنیامدند

> فی الواقع عقلا از روی انصاف فکر نمایند که هیچ بنی آدمی را این دولت میسر نشده از جمله سلاطین سلف مثل عمربن العزیز و معتضد خلیفه و آل بویه و سلطان محمّد خدا بنده این اراده کردند و از پیش نرفت. همین قدر می نوشتند که لَعَنَ الله الظالمین له آل محمّد من‌الاولیّن والآخرین. . . (ص ۴۴۹)

اطلاعاتی که بوداق منشی در *جواهر الاخبار* ارائه داده بسیار دقیق و با ذکر جزئیات بسیار است که گاه موجب سردرگمی خواننده می شود. به‌ویژه

بخش‌هائی که به شرح اقدامات شاه اسمعیل در سرکوب مخالفان اختصاص دارد با ذکر اسامی افراد و شخصیت ها و نوع و ماهیت اختلافات همراه است با این همه، از لابلای همین جزئیات است که می توان به اعتقادات، سیاست ها، و به‌ویژه نقش قدرت و بالاخره نوع روابط میان افراد و گروههای سیاسی پی برد و تصاویر زنده‌ای از تضادهای درونی نظام صفوی به‌دست آورد به عنوان مثال، در ۷ صفحهٔ آخر کتاب که به شرح جلوس شاه اسمعیل دوم به تخت سلطنت اختصاص دارد، نویسنده اظهار امیدواری می کند که ظلم و جور عصر شاه طهماسب خاتمه یابد و هر حقّی که از کسی ضایع شده بود به حقدار باز گردانده شود. به گفتهٔ وی شاه اسمعیل دوم به محض جلوس به تخت.

روی تضرع آورد و در ضمیر منیر قرار داد که اول حاجت محتاجان برآورد و دفع ظلم را از مظلوم نماید و هرکس در ایام پدر جفا دیده باشد و محنت کشیده به لطف و کرم دل شکسته او را درست سازد از جمله این مؤلف بوداق منشی که در ایام پادشاه مرحوم بی گناه و بی جهت جفاها دیدم و شکنج ها کشیدم و به دفعات قریب ۷۰۰ تومان دادم امید که حق تعالی و تقدس بر دل رحیم این پادشاه صاحب مروّت اندازد که تفصیل احوال این دردمند مستمند گوش کند به حرمة محمد و آل محمد (ص ۵۵۱)

البتّه روشن نیست که بوداق منشی به حق خود رسید و مورد نوازش شاه اسمعیل دوم قرار گرفت یا خیر، چه کتاب با وقایع سال ۹۸۴هـ/۱۵۷۶م، با شرح جلوس شاه اسمعیل دوّم به تخت سلطنت، خاتمه می یابد

درروز ۴ شنبه ۲۷ جمادی الاوّل که علمای نجوم و هیات به‌طالع سال ساعت قرارداده بودند پادشاه جهان، فرمان فرمای دوران، به خاطر خوش و دل خرّم بر سریر سلطنت و حکومت و عدالت و سیاست نشست و مجلسی آماده شد که در هیچ زمان و اوان واقع نشده مثل این مجلس . القصه از این مجلس چه گویم از اطعمه و اشربه و تنقّلات و خلعت های پادشاهانه از کمرهای مرصع و اتاق های مرصع و بالاپوش های طلا دوز و طلاجات که حد و حساب و قیاس نداشت و مردم عالم از سادات و علما و فضلا و اشراف و امرا و مقربان به پای بوس آمدند و زبان به تهنیت و مبارکبادی گشودند و گفتند مبارکباد برخاقان عالم جشن سلطانی جهانبانی‌که زیبا شد بدو تاج جهانبانی امید که حق تعالی و تقدس دولت این پادشاه را به ظهور صاحب الامر متّصل دارد و به عمر طبیعی رسد و مکروهی از زمانه بدو نرسد، بحرمة محمّد و آل محمّد (ص ۵۵۵)

از ویژگی های جواهر الاخبار دقتی است که در تنظیم مطالب آن و به‌ویژه در گزارش حوادث عمدهٔ روز به کار رفته. این نکته به خصوص در قسمتی که به دوران تشکیل دولت صفویه مربوط می شود و خواننده را قدم به قدم در جریان تحولات روز قرار می دهد کاملاً مشهود است.

ویژگی دیگر این کتاب سادگی نثر و روانی شیوهٔ نگارش آنست. به نظر می‌رسد که بوداق منشی علاوه بر تسلّط به امور اداری با ادبیات فارسی و عرفان ایرانی نیز کاملاً آشنا بوده و در نوشتار خود این تسلّط را به نحو بارزی منعکس ساخته است. وی در سراسر کتاب، و با توجه به مطلب مورد بحث، به‌کرّات از اشعار فردوسی، سعدی، جامی و دیگر گویندگان و شعرای برجسته نمونه هائی آورده و از آن ها در توجیه اظهارات خود استفاده کرده است. هم چنین به آیات قرآنی، احادیث و روایات امامان شیعه و بویژه آن‌هائی که جنبهٔ پند و موعظه دارند نیز روی آورده است. به همین جهت، جواهر الاخبار در مقایسه با آثار دیگر این دوره که توسط دیوانسالاران و کارمندان اداری به رشته تحریر درآمده، به‌ویژه آثاری چون تذکرة الملوک میرزا سمیعا و دستورالملوک میرزا رفیعا جابری انصاری، که نثری بسیار خشک، خسته کننده و ناهمگون دارند، از ارزش خاص ادبی نیز برخوردار است

با نگاه مختصری به متن جواهر الاخبار می توان پی برد که بوداق‌منشی تنها با استفاده از تجربیات و یا یادداشت های شخصی خود کتاب را ننوشته بلکه برای تدوین آن از منابع دیگری نیز بهره فراوان برده است. وی غالباً خواننده را به ابن بزّاز و ابراهیم امینی هروی مؤلّف تاریخ فتوحات شاهی که ذکر آن گذشت، ارجاع می‌دهد ونیز اشعار و گفته هایی از رجال وادبای معاصر خویش که به مناسبت‌های سیاسی یا از سر پند و اندرز سروده یا انشاء شده شاهد می آورد به عنوان مثال، ازمیر قوام الدین صدر، از رجال عصر شاه اسمعیل، که مدتی نیز شریک منصب وزارت بوده عرلی با مطلع زیر آورده آورده است.

چون خیالت برود هرگزم از پیش نظر	صد رهت بینم و گویم‌که خیالست مگر

(ص ۴۷۴)

و در مقام نصیحت مؤمنان، به پیروی از اهل بیت، غزلی را با مطلع زیر از فضولی بغدادی نقل می کند (ص۴۸۳)

آسوده کربلا به هر حال که هست	گرخاک شود نمی شود قدرش پست
برمی‌دارند و سُبحه‌اش می‌سازند	می‌گردانندش از شرف دست به دست

شواهدی این چنین در سراسر کتاب فراوان است و به همین جهت می توان از این اثر به عنوان منبعی، هرچند مختصر، برای آشنائی با ادبیات این دوره نیز سود جست. نمونه های زیر از نثر *جواهر الاخبار* می تواند تاحدی معرّف شیوهٔ نگارش، شرح طبعی و اعتقادات بوداق منشی باشد.

درزمان این پادشاه مرحوم (شاه طهماسب) مردم قزوین به درگاه او رفتند که عرض حاجت نمایند و سرکرده و کلانتر قزوین خواجه‌خان تاجان نام داشت یک روزی گفتند که پادشاه به سیر باغ عشرت آباد می رود که بادل خرم و خاطر شاد صحبت دارد. اصحاب و اعزّهٔ قزوین سر راه برپادشاه گرفتند. خواجه خان کلانتر از رفقا جدا شد و بر سر راه مسجدی بود و در بزرگی داشت که ناظر به کوچه راه رو بود و حلقه ای برآن در بود. دراین وقت که پادشاه رسید بندگان خواجه انگشت وسطی را به حلقه فرو بردند که هرچه زور کرد بیرون نیامد و اصحاب تردّد کرده او را یافتند دراین وقت پادشاه رسید و خواجه را بدین حال دید و احوال پرسید که این چه کس است و اصحاب و امرا در خنده شدند. یکی از اهل قزوین فریاد برآورد که رحم کن برجماعتی که پیشوایش این باشد. پادشاه راخوش آمد همه راطلبید و مهمّات ایشان را ساخت. (ص ۵۴۵)

* * *

مؤلف نسخه بوداق منشی شبی درخواب دیدم که غالباً روز قیامت است و جمعی بر سرشخصی جمعیت کرده اند و می‌پرسم که این کیست می گویند شمر ذی‌الجوشن است. متوجه دیدن او شدم دیدم که قوسچی اوعلی (قپانچی اوعلی) است (محمّد بیک قوسچی اوعلی قاتل شاهزاده سام میرزا) و هرکس می رسد تف براو می اندازد و آن تف همانجا جراحت می‌شود. (ص ۵۴۸)

* * *

نقل زیر نیز از گزارشی است در بارهٔ عروسی اسمعیل میرزا (شاه اسمعیل دوّم پسر شاه طهماسب اوّل ۵-۹۸۴هـ/۷۸-۱۵۷۶) که به سال ۹۶۱هـ/۴-۱۵۵۳ انجام گرفت:

چون خسرو زمان و پادشاه دوران به تخت سلطنت تبریز آمد جهان سر بسر به‌فرمان و خصم را زبون و پریشان دید شکر ایزد بجای آورد و بدین خرّمی به خاطر آورد که جشنی بسازد و صحبتی پردازد و فرزند سعادتمند را به دامادی برافرازد. رسولان به اطراف و اکناف رفتند و اعیان و اشراف را آوردند و همه روی عبودیت وخاکساری به‌قبّه جاه و جلال پادشاهی نهاده گفتند.

شهریارا زمانه می گذرد | بگذر و بگذران زمانه بکام
داد بستان تو از جهان طرب | که جهان بر کسی نماند مدام

جشنی و صحبتی ترتیب شد که دیده زمانه هرگز ندیده و گوش دوران نشنیده جوانان سیمین ساق به آبادهای رواق همه سر عبودیت پیش به غلامی کمر بستند و ارباب طرب با نغمات جانسوز و ترنّمات دل افروز هوش از مستمعان صوامع ملکوت بردند بعد از زینت این صحبت شهزاده اسمعیل میرزا طلب کردند با هزاران خوبی و لطافت و کمال و با صد هزاران شوکت و جلال آمد تعریف این پادشه زاده از حد بیرون و از غایت افزون است آورده اند که سیادت پناه مرتضی ممالک اسلام را دختری بود از همشیره شاه عالم جانش‌خانم نام که از مادر جدا بودند و او را دختری بود که در لطافت و عصمت طاق و در عفت و خوشخوئی یگانه آفاق القصه (شعر)

به‌وقتی که طالع سزاوار بود | قران مه و زهره درگاه سود
ببستند ساعت شناسان عهد | به‌هم عقد آن هردو گوهر به‌جهد
چو تاریخ سالش درین بوستان | بشاید همی جستم از دوستان
سوائی بگوش آمد از بلبلی | که تاریخ عقدست شاخ گلی (۹۶۱)

(صص ۲۶-۵۲۵)

جواهر الاخبار با شرح درگذشت شاه طهماسب اول و آغاز سلطنت شاه اسمیل دوم به سال ۹۸۴ه‍/۱۵۷۶م خاتمه می یابد. روشن نیست که بوداق منشی که درین زمان ۶۸ ساله بود در سلطنت شاه جدید نیز به خدمات خود ادامه داد یا خیر از تاریخ فوت او نیز درپایان کتاب صحبتی نیست بنابراین چه بسا که وی بعد از آن نیز چند سالی حیات داشته است هم چنین روشن نیست که وی اثر دیگری غیر از *جواهر الاخبار* نیز از خود بجای گذاشته باشد. از *قرآن* ها و کتاب‌های دیگری هم که به گفته خود با خط خوش بازنویسی می کرده تاکنون اثری به‌دست نیامده است. امّا خدمتی که وی با نگاشتن *جواهرالاخبار* به مشتاقان شناخت دوران صفویه کرده خدمتی است درخور تقدیر بسیار.*

---

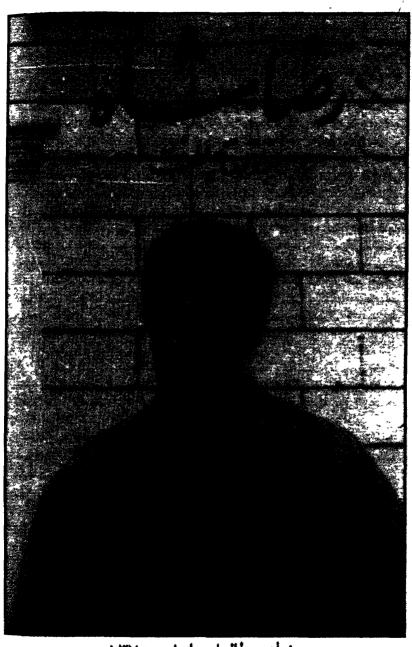
* به پاس الطاف و زحمات استادان ارجمند گروه آموزشی تاریخ در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، که سال ها افتخار شاگردی و مدتی نیز موهبت همکاری خود را به این نگارنده ارزانی داشتند، این نوشته به شادروانان دکتر خانبابا بیانی، دکتر عبّاس زریاب خوئی و استاد محمّد تقی دانش پژوه و نیز به‌استادان ارجمند دکتر محمّد ابراهیم باستانی‌پاریزی و ایرج افشار تقدیم می‌شود. م. ح. ف.

پانوشت ها:

۱ در سال های قبل از انقلاب ۱۳۵۷ نسخ خطی بسیار مهمی به همت محققان ایرانی ویراستاری و چاپ شد. ازمیان آنان می توان به چند اثر زیر اشاره کرد. *عالم آرای عباسی*، اثر اسکندر بیگ منشی به کوشش ایرج افشار (۲جلد) تهران ۱۳۳۵؛ *نقاوة الآثار فی ذکرالاخیار*، اثر محمودبن هدایة‌الله نطنزی، به تصحیح احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰؛ *تحفه سامی*، اثر سام میرزا صفوی، به اهتمام حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۵۲؛ *تاریخ سلاطین صفویه*، به اهتمام امیرحسین عابدی، تهران ۱۳۵۱؛ *تذکرة الملوک*، اثر میرزا سمیعا، به کوشش محمّد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۲۲؛ *دستورالملوک*، اثر میرزا رفیعا، به کوشش محمّدتقی دانش پژوه، تهران ۸-۱۳۴۷. این کتاب توسط این نگارنده و دکتر ویلهلم فلور به زبان انگلیسی ترجمه شده و با حواشی و تعلیقات بهروزی توسط دانشگاه کلمبیا، در مجموعهٔ میراث ایران چاپ خواهد شد.

۲ در دو دههٔ اخیر نیز آثار مفیدی از میان نسخ خطّی درایران به چاپ رسیده که مهم ترین آنان بدون تردید کتاب *صفوة الصفا* اثر ابن بزاز اردبیلی است که با توضیحات و حواشی عالمانه و جامع غلامرضا طباطبائی مجد درسال ۱۳۷۳ درتهران به چاپ رسیده. به کتاب *خلاصة التواریخ*، اثر قاضی احمد قمی، به تصحیح احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ نیز باید اشاره کرد. از منابع چاپ‌شدهٔ اخیر درباره تاریخ این دوران درایران می توان از آثار زیر نام برد. مریم میراحمدی، *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران ۱۳۶۳؛ رسول جعفریان، *دین و سیاست در دورهٔ صفوی*، تهران ۱۳۷۰؛ منوچهر پارسادوست، *شاه اسمعیل اول*، تهران ۱۳۷۵

۳ بخشی از اطلاعات مربوط به این منابع را دکتر ویلهلم فلور در اختیارنگارنده قرار داده است

۴ ظاهراً تنها یک نسخه خطّی از این اثر مهم درکتابخانه سنت پطرزبورگ وجود دارد که بوسیله استاد ارجمند آقای *راجر سیوری* شناسائی شده است. میکروفیلم این نسخه توسط ایشان در اختیار دوست و همکار گرامی *ویلهلم فلور* قرار داده شده بود و ایشان نیز یک کپی از آنرا در اختیار این نگارنده قرار دادند. از لطف و عنایت این دوستان گرامی بی نهایت سپاسگزارم

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

گُزیده

غلامحسین صدیقی

جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری

«خاتمه»

فتح عرب در تاریخ ایران به منزلهٔ پیچ راهست. پس از این واقعهٔ بزرگ به‌مرور همهٔ نهادهای (موسسات) اجتماعی درکشور مزبور تغییر یافت و نظامات قضائی خانوادگی و سیاسی و اقتصادی و دینی و اخلاقی و ادبی تحول پذیرفت.

قرنهای اولی اسلامی دارای صفات ممیز اوقات میان دو عهد است و می توان این قرنها را عهد برزخی و بحرانی نامید. درین مدت اوضاع ایران نه چنانست که پیش از فتح عرب بود و نه به هیأت تقریباً ثابتی که در قرنهای بعد پیدا کرد. سعی ما تا اندازه ای نمایاندن صورت دینی این بحران بود. پیش از آنکه به حال و کار چند تن از عواطف و آراء شخصی ایشان نظر بیندازیم باید در اهمیت علل روانی و اجتماعی این جنبشها تدقیق کنیم. فهم جنبشهای دینی مذکور وقتی ممکن می گردد که به اعتبار این اسباب آگاهی یابیم.

از همان آغاز فتح عرب دسته ای از مردم ایران به میل و رغبت کیش باستانی خود را رها کردند و به دین اسلام درآمدند. دستهٔ دیگر با منظور داشتن امتیازاتی که فاتحان از آنها نصیب می گرفتند به طمع جاه و آسایش، دین اسلام را پذیرفتند. پس از آنکه در بعض اوقات حکومت اموی و در دولت عباسی اعمال جابرانه نسبت به پیروان دینهای دیگر معمول گردید، جمعی از

ایرانیان به اجبار، برای حفظ جان و مال، مسلمان شدند. ولی هیچ یک از سه دستهٔ مزبور نمی توانستند دستورهای دینی را که چندین قرن در ایران رواج داشت و در افکار و عواطف ایشان اثر بخشیده بود یک باره فراموش کنند و از تأثیر آنها در زندگانی تازهٔ خود جلوگیری نمایند. خواه ناخواه با جبر، یا بی جبر، عقاید و اعمال ایشان تا اندازه ای محکوم تعلیمات گذشته بود

ایرانیانی که مسلمان شده بودند همه یک مذهب نداشتند؛ در میان ایشان مسلمانان تابع سنّت و شیعیان و خوارج وجود داشت، و دو دستهٔ اخیر باز به دسته های جزء تقسیم می شد. بعلاوه، این نو مسلمانان همهٔ جمعیت ایران را تشکیل نمی دادند بلکه بخشی مهم از ساکنان این کشور از برزگران و کارگران به دین مزدائی که وحدتی نداشت ولی با اسلام معارضه می نمود، باقی مانده بودند. اگر در بعض آراء و رسوم، دین اسلام با کیش مزدائی چندان دور نبود، در بسیاری از موارد تفاوت بارزی در دو شریعت مزبور وجود داشت. کافی است برای نمونه به صفات خدای دین ایرانی و خدای دین اسلام دقت کنیم، همچنین شرایع زناشوئی و یا آداب راجع به اموات را دراین دو کیش به نظر آوریم روشن است که ترک این گونه مراسم مقدّس به دلخواه و از روی میل به آسانی ممکن نمی شد و رهائی این عادات کهنه که محصول کار قرنها بود مدتی مدید لازم داشت. اگر از طرفی جبر و فشار و تحقیر به عمل می رسید، چنانکه دربارهٔ عقاید و رسوم دینی معمول است، احیاناً به پایداری و اصرار طرف مقابل می افزود. برای قبول واقعی شرایع اسلام واجب می نمود که مردم ایران عادات و میل هائی که تا هنگام فتح عرب نداشتند، به مرور پیدا کنند. به عبارت دیگر، لازم بود که طبع خود را دیگرگون سازند و این کاری آسان نبود.

شورش هائی که وصف کردیم غالباً از طرف طبقهٔ عامه روی داده و این امر نیز نظریهٔ مذکور را تأیید می کند. چون عوام کمتر از خواص قادر به تغییر عقاید و عادات خویشند و اگر عقیدهٔ تازه ای را برای این که قوهٔ تقلیدشان بیشتر است زود می پذیرند، این امر همیشه موجب نمی شود که عقیدهٔ کهنه را دور اندازند، بلکه اغلب دو عقیده را که ممکن است مخالف و مناقض یکدیگر باشند، پهلو به پهلو حفظ می کنند، و اختلاط ناموجّه دینی بیشتر از همین سلسله اعمال تشکیل می یابد.

این نکته قابل ملاحظه است که بیشتر رؤسای مذهبی که ترجمهٔ ایشان گذشت، چندان مُبتکر و مُبتدع دیده نمی شوند. عناصر فکری و عقیدتی ایشان متعلّق به محیطی است که در آن پرورش یافته اند و ازین جهت مظهر و

مجمع خواهش‌های هم عصران خود به‌نظر می رسد. عناصر فکری مزبور از منابع گوناگون است و همه از سرچشمهٔ عقاید دینی ایران منشعب شده است، ولی این مبادله و معاوضه که اغلب بطور بی خبر صورت می گرفت، درین عصر که زمان برخورد عقاید و هجرت آراء دینی از جائی به جای دیگر است، حذر ناکردنی بود.

تشکیلات جامعهٔ ایرانی با تشکیلاتی که در دین اسلام و عربها داشتند تباین داشت. تعالیم اسلامی اصلاً با اصول دموکراسی موافق بود، ولی نظام اجتماعی ایران نظام مراتب طبقاتی بود. هرچند اصول دموکراسی در میان مسلمانان عرب درست مراعات نشد، و امتیازات درکار آمد، باز نظام دو جامعه موافقت نداشت، و پس از آنکه عربها در ایران به حکمرانی پرداختند، نه تنها نتوانستند که رسم طبقات و مراتب را از میان بردارند، بلکه خود در برابر ملّت مغلوب، طبقه ای تشکیل دادند و در استفاده از دسترنج ایرانیان، مخصوصاً طبقهٔ سوّم، با طبقات اوّل و دوّم ایرانی سازگاری کردند.

انقراض دولت اموی و برقراری خاندان عباسی درین وضع تغییری نداد تعدّیات عاملان و امیران حکومت رسمی چنانکه دیدیم، رفع نگردید در بادی نظر ممکن است این امر موجب تعجّب شود که با وجود رفتار نسبةً معتدل عباسیان به ایرانیان، حرکتهای دینی مزبور با آغاز ریاست این خاندان ظهور کرده، تقریباً هر یک از خلفای عباسی با یکی از قائدان این جنبش ها سر و کار داشته اند. ولی پس از دقّت به چند موضوع این مشکل تا حدی آسان می گردد:

۱- پس از فتح عرب و ختم جنگ ها مدتی لازم بود تا ایرانیان بتوانند قوای از دست رفتهٔ خود را دوباره تحصیل کنند

۲- سیاست دینی اموی با رفتار دینی عبّاسیان فرق داشت

۳- تغییر حکومت، اگرچه برای جمعی از ایرانیان سودمند بود، برای حال اجتماعی عدهٔ بیشتری از مردم ایران فایده ای نداشت، بلکه از نظر دینی چنانکه گفتیم سخت گیری فزونی یافت.

۴- پس از برانداختن دولت اموی، مردم ناراضی جرأت یافتند و دانستند که حکومت عرب را می توان مضمحل کرد، خاصه که انقراض دولت پیشین مخصوصاً به کوشش ایرانیان حاصل گشت.

۵- رفتار بعض خلفای عبّاسی با کسانی که برای نیروی این دولت کوشیده بودند جمعی از همراهان و هواخواهان این اشخاص را متغیّر و بددل ساخت.

ازین نوع است قتل ابومسلم به دستور ابوجعفر، و قتل و حبس برمکیان به امر هارون الرشید.

۶- نباید این شورش‌های دینی را مقدمه فرض کرد، بلکه این انقلاب‌ها خاتمهٔ بحرانی است که از مدت ها پیش و تقریباً از همان آغاز فتح عرب شروع شد.

در ایران ساسانی، دین قوهٔ معنوی مهمی بود که محور اعمال مردم شمرده می شد و تا حدی مشخص قومیت ایرانی بود. در دوره ای که منظور نظر ماست این امر از میان نرفت. بنابراین طبیعی است که صورت دینی جنبش‌های مذکور بر شکل سیاسی آنها فائق گردد، و اوّلین انقلاب های رسمی ایرانی دارای صفت دینی باشد خاصه که از لحاظ روحی در مردم متدیّن عقاید دینی فعّال‌ترین عامل شمرده می شود و از لحاظ اجتماعی، نهادها و تشکیلات دینی محکم ترین نهادها را تشکیل می دهد.

هرچند قوّت اسلام در ایران پیوسته بیشتر می شد، هنوز تألیمات دینی رواج داشت. مؤبدان به امور شرعی می پرداختند، آتشکده‌ها معمور و با رونق بود، پیروان دین زرتشتی و فرقه های دیگر مزدائی کیش و آئین خود را حفظ می‌کردند، رسوم ایرانی به عمل می آمد.

فاتحان عرب، در همه جا به تساوی، فرمان روائی نداشتند. دین اسلام پس از یک قرن نتوانست خصوصیات محلی را از میان ببرد؛ و در بعض موارد نظامات تازه مواجه با منافع شخصی بزرگان محلی و طرفداران اصول قدیم می‌شد، و این رؤسا، یا خود به نافرمانی و سرکشی می پرداختند، یا به مدّعیان حکومت مدد می کردند.

گذشته از اسباب عمومی مذکور که در ظهور مدّعیان پیغمبری و سرفرقه ها مداخلهٔ مهم و مؤثر داشته است، عوامل و محرک‌های شخصی، چون حالت روحی و دینی و اخلاقی این اشخاص، در کار بوده چنانکه فکر تأیید یا تجدید یا اصلاح دین که بطور مبهم در میان جمعی وجود داشت، در یک تن تمرکز می‌یافت و از حال ابهام به صورت معیّن درمی آمد و با خواهش ها و عواطف و شهوات شخصی متّحد می شد.

سهم علل عمومی را در مواردی که منظور نظر ماست، در سیر وقایع نمی‌توان انکار کرد ولی منکر تأثیر سرشت و نهاد و آراء و میل‌های اشخاصی که مؤسّس این جنبش ها بوده اند، نیز نمی توان شد. صورت دینی و صورت سیاسی و اجتماعی این انقلاب ها در تحت نفوذ شخصی عاملان اصلی آنها قرار

گرفت. این قاعدهٔ عمومی است که هر دینی رنگ و نشانی از پدید آرنده و مؤسس خود دارد، ولی لازم است که در میان اسباب اصلی واقعه ای با عوامل یا محرک‌های آن فرق نهاد. این جنبش‌های دینی که ذکرشان گذشت، یک سبب یا محرک نداشتند. بلکه در نتیجهٔ اجتماع چندین سبب و عامل گوناگون به وقوع پیوستند، چنان که تشریح و تعریف آنها با یک علّت، هرچه باشد، معرّف آسان گیری و آسان بینی است. اگر ایجاد این انقلاب‌ها بسته به چندین سبب بوده‌است پس نباید آنها را دارای یک صورت خاص دانست، بلکه باید صورت‌ها و وجوه مختلف آنها را به‌نظر آورد. موضوع‌های اجتماعی مشکل تر از آن‌است که بتوان دربارهٔ آنها به تصدیق‌های سخت و تاکیدهای قاطع پرداخت. تنوّع اسباب و عواملی که در این نوع از امور اثربخشی می کنند باید ما را از تعصّب و استبداد تاریخی که با موجبات فحص و تحقیق منافی است، باز دارد.

هیچ یک از جنبش های دینی مزبور به نتیجه ای که قائدان و پیروان آنها می خواستند نرسید. خطّی که به خامهٔ قلمرن ایام بر صفحهٔ تاریخ سیاسی و دینی ایران کشیده شد، پاک کردنی نبود. دین مزدائی همواره ضعیف گردید و اسلام نیرو گرفت. ولی این جنبش های دینی زمینه را برای پیشرفت حرکتهای سیاسی آماده کرد. فرقه هائی که پیش ازین ذکرشان گذشت هریک چیزی یا چیزهائی از دین اسلام اخذ کرده اند و خود نیز در تطوّر آراء فرقه های اسلامی مؤثّر بوده اند. دربارهٔ تاثیر این فرقه ها ممکن است عقاید مختلف باشد، ولی وجود آن را انکار نتوان کرد. افکار و عادات و اخلاق و قواعد و حتّی نهادهای (مؤسّسات) ایرانی چنانکه طبیعی و عادی بنظر می رسد مدتها در برابر رسوم و آئین‌های تازه، پایداری نشان دادند؛ با کندی تغییری صورت گرفت، ولی مبادله همیشه به ضرر یک طرف وقوع نیافت. درین باز نیز رسم عمومی که اعمال دینی بر ضدّ دین دیگر، در تطوّر این یک مؤثر است، مجری گردید. اگرچه تأویل شرایع اسلام که در قرن دوّم و سوّم و چهارم مطمح نظر جمعی از مردم قرار گرفت، علل متنوّع داشته و منظور اصلی آن گویا متحرّک ساختن قواعد ثابت اصول دینی ساکن و موافق ساختن آنها با نیازمندیها و مقتضیات عقلی و اجتماعی بوده است، دور نیست که این امر تا اندازه ای نتیجهٔ دخول جمعی بسیار از مردم به دین اسلام و برای آشتی دادن عقاید و رسوم باستانی با دستورها و اعمال تازه بوده باشد. (صص ۳۲۷-۳۳۲)

ماشاءالله آجودانی*

مشروطهٔ ایرانی و پیش زمینه های نظریهٔ ولایت فقیه

در معنای تاریخی "ملّت" و "دولت"

تا پیش از نهضت مشروطیت، در دوران استبداد قاجار هیچ زمینه ای برای پیدایی و تشکّل احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیر روحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در معنای عام آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهدهٔ روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دو سو داشت، یا در حیطهٔ اقتدار دین بود، یا در حیطهٔ اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به "دولت" تعبیر می شد. به همین جهت از شاه و صدراعظم و وزرایش به رؤسای دولت و از مراجع و مجتهدان به رؤسای "ملّت" تعبیر می شد. "ملت" درمعنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین، و "دولت" در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن. دستگاه قضائی، ثبت املاک و قراردادها و رسیدگی به مرافعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار رؤسای ملّت یعنی روحانیون بود و حکومت سیاسی از آن دولت. محکمه های عرفی عملاً فاقد قدرت لازم بودند. نظام مالیاتی هم بر دو نوع بود. روحانیون مالیات شرعی را دریافت می کردند و دولتیان مالیات عرفی را. مداخلهٔ هریک در قلمرو قدرت دیگری باعث کشمکش ها، درگیری ها و اضطراب اجتماعی می شد.

اگر چنین ساختاری از تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی و مهم تر از آن اگر چنین مفهومی از "دولت" و "ملّت" به درستی شناخته نگردد، در درک تحوّلات تاریخ این دوره و درک یکی از مهم ترین وجوهِ عللِ اختلاف بین "ملّت"

(دین) و "دولت" (سلطنت) و سردمداران آن ها، دچار مشکل خواهیم شد.
شیخ ابراهیم زنجانی درگزارش ارزنده اش درباره آغاز انقلاب مشروطه و در بحث انتقادی ای که از دولت و ملّت در دورهٔ استبداد قاجار به دست می‌دهد، به حد و حدود و کاربرد عام مفهوم تاریخی این دو "کلمه" "دولت و ملّت"، چنین اشاره می کند «بدبختانه دولت ایران به واسطهٔ فاجعه استبداد، عبارت بود از دو نفر شاه و صدر اعظم، و نفوذ زنان و خلوتیان و چند نفر درباریان و ملّت هم عبارت بود از رؤسا و آقایان علما که بهر وسیله اسم و شهرتی پیدا نموده و ملجاء شده بودند» در تبیین این سخن می نویسد "عوام و عموم مردم" از "حقوق" خود آگاه نبودند سرنوشت زندگانی آنها در دست دیگران بود به نام "اعتقاد دینی" هرچه علما می گفتند و امر می نمودند، "بی چون و چرا، قبول" می‌کردند می‌گوید «کاش اختلاف دولت و ملّت، یعنی درباریان و آخوندها، در سر ترتیب ادارهٔ مملکت ونفع ملّت و بقاء استقلال» آن بود اختلاف برسر این‌است که یک «مشت رعیت بدبخت را . دولتیان بیشتر بخورند یا ملاها»
این مفهوم از "ملّت" و ملازمت آن با معنای شریعت، دین و توسعاً پیروان دین، و این مفهوم از "دولت"، در کاربرد اصطلاحی آن، به معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی ترین و اساسی ترین مفهومی است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می شده است حتّی درجریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته ها مفهوم مسلّط این دو واژه همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران از آن استنباط می شد عدم توجه به استمرار این مفهوم باعث بدفهمی و نوعی بدخوانی بسیاری از نوشته ها و اسناد این دوره و مهم تر از همه باعث بدفهمی اختلاف بین ملّت و دولت هم شده است.
علّت این بدفهمی، ظاهراً بی اطلاعی از مفاهیم اصلی و اصطلاحی این دوکلمه و شباهت در نوع کاربرد آنهاست. این شباهت به حدّی است که خواننده عادی از تشخیص معانی اصلی آنها باز می ماند و می پندارد ملّت و دولت در معانی امروزی آنها به مفهوم nation و state به کار رفته است و خواننده متخصص هم اگر در درک آن معانی با متون کلاسیک مشکلی نداشته باشد، در بسیاری جاها، با متون متأخّر یعنی متون اواخر دوره قاجار و تشخیص اینکه ملّت و دولت در این نوشته ها به چه معنی به کار رفته است، دچار مشکل خواهد شد.

کاربرد ملّت در معنای شریعت، آیین، دین و گاه پیروان دین و کاربرد دولت در معنای سلطنت، حکومت و نوبتِ سلطنت و حکومت، در متون تاریخ و ادب فارسی و منابع دینی، پیشینه ای بسیار طولانی دارد. . .

در اندیشهٔ سیاسی اهل سنّت برای حکومت، شرطی برای معصوم بودن سلطان، خلیفه یا امام وجود ندارد حتی بعضی از علمای اهل سنّت امثال غزالی و ابن تیمیه، در نوشته های خود، حکومت سلطان جابر را بر اساس ضرورت، یا پذیرش واقعیت توجیه کرده اند یکی از علمای برجستهٔ اهل سنّت، فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، که در آرزوی برپایی حکومت اسلامی کتاب *سلوک الملوک* را به تحریر درآورد، پا را تا بدانجا پیش نهاد که صریحاً نوشت. «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد، به حکم شوکت و قوّت لشکر و علما گفته اند. واجب است طاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جابر» جدا از تناقض هایی که در اندیشهٔ سیاسی حکومت علمای اهل سنّت می توان نشان داد، در واقعیت، دین و دولت جدایی ناپذیر تلقی می شد سلطان ولی امر محسوب می شد حال آنکه در تلقّی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عملهٔ جور به همین جهت در نظریهٔ شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملّت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت . .

در هر دو نوع تلقّی از حکومت، چه تلقّی سنّی و چه تلقّی شیعی، دین نقش بزرگی در امر حکومت داشت. . . دین و سلطنت دو پایهٔ اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است و در تاریخ قاجار، اختلاف این دو بر سر تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی، داستان دراز دامنی دارد ساختار سیاسی و اجتماعی این دو قدرت مهم در تاریخ ایران و ملازمت و ارتباط آن دو با هم به انحاء مختلف در متون ادب فارسی منعکس شده است مضمون این روایت: الدین والملک توامان، دستمایهٔ سخن سرایی بسیاری از شاعران شده است. نمود این اندیشه تا به جایی بوده است که در دورهٔ مصدق، احمد قوام‌السلطنه در مواد برنامه دولتی که می خواست بر سر کار آورد، طرح سیاست داخلی خود را با این عبارت آغاز کرد «سلطنت و دیانت دو مظهر بزرگ و حدت ملی ایران بوده و هستند.»

امّا مشروطیّت، با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه برآن شده بود تا ساختار کلاسیک این دو قدرت سیاسی و اجتماعی

را سهم بزنند و با محدود ساختن قدرت سلطنت و قدرت دین و روحانیون، به قدرت تازه ای دست یابد. قدرتی که می بایست در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همهٔ مردم در برابر آن متساوی الحقوق باشند اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه از لحاظ اجتماعی این بود که می خواست براساس همان ساختار دوگانه قدرت و اختلاف بین ملّت یعنی دین، و دولت یعنی سلطنت، به چنین قدرتی حکومت قانونی و عرفی دست یابد اگر مشارکت روشنفکران غیر مذهبی و مذهبی در انقلاب مشروطه بدان جهت صورت گرفته بود که قدرت سلطنت و دیانت، هر دو را محدود کنند، مشارکت روحانیون در رهبری انقلاب، در اصل برای محدود کردن قدرت سلطنت و "حفظ بیضهٔ اسلامی" بود و اگر به محدودیت قدرت روحانیون هم می اندیشیدند، منظورشان محدودیت قدرت "علما سوء" بود. (صص ۱۵۳-۱۶۲)

ماهنامهٔ

از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

ماهنامهٔ پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج‌اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

Par Monthly Journal
P O.Box 703
Falls Church, Virginia 22040
Tel.: 703/533-1727

گذری و نظری

مهدی نفیسی*

درجستجوی جای پای مولانا در قونیه

نمی دانم چه احساسی بود که مرا به طرف خودش می کشاند. نمی دانم، ولی احساسی بود گنگ، پس از حدبه و شوق دیدار یار آمده بودم به جنوب ترکیه، به کنار ساحل دریای مدیترانه، به نزدیکی شهر سیده (Side)، که خستگی ناشی از کار مداوم و زندگی روزمره پس از فشار در آلمان را از تن و روح بیرون کنم آمده بودم برای گذراندن تعطیلات دو هفته ای تابستانه، که درکنار روشنائی، در حاشیه این ساحل زیبا و بی انتهای مدیترانه، و خورشیدی که همیشه می‌درخشد، یخ های ناشی از زندگی در آن دیار را در گرمای شمابخش آفتاب این دیار آب کنم. ولی هنگامی که رسیدم، آن احساس گنگ نیز با من همراه بود· اینکه قونیه، شهری که مولانای ما مدت چهل و پنج سال از زندگی پربار خود را در آن گذرانده بود، اکنون درکمتر از ۳۰۰ کیلومتری من قرار داشت

به گفتهٔ راویان تاریخ مولانا جلال الدین در ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی در شهر

---

* محقق و مدرّس در دانشگاه هایدلبرگ.

بلخ به دنیا می آید و بیش از سیزده سال از عمرش نگذشته است، که مجبور می‌شود همراه پدرش سلطان ولد و جمع معدودی از یاران بلخ را ترک کند و به قصد حج و یا به بهانه‌ی حج راهی غرب شود. این مسافرت حدود دوازده سال به طول می انجامد. نخست به بغداد و سپس به حجاز و برای حج به مکه می‌رود. پس از اقامتی طولانی در شام به دیار روم سلجوقی پای می‌نهد، همانجا که اکنون آناطولی می نامندش. به دعوت سلطان وقت آن زمان، علاءالدین کیقباد (وفات ۱۲۳۶م) به شهر قونیه می رود و ۴۵ سال بقیهٔ عمر را در همین شهر به‌سر می برد و در سن ۷۳ سالگی در ۱۷ دسامبر ۱۲۷۳ میلادی در همانجا چشم از جهان فرو می بندد

من نیز سال ها پیش به قصد مهاجرت ترک موطن خویش کردم، از برخی از سرزمین هائی که او گذشته است، گذشتم، تا خود را به غرب برسانم آیا نفس مهاجربودن مرا به سمت او می‌کشاند؟ یا آن "نی" دردمندی که از "نیستان" بریده بودندش و اکنون غریب درسرزمینی بیگانه نوای غم آلود زندگی خویش را شرح می‌داد؟ یا اینکه چون او شاعر و فیلسوفی ایرانی بود و به زبان فارسی تکلّم می کرد و به این زبان می نوشت، این بود که مرا به خود جلب می‌کرد؟

درآن زمانه ای که مولانا می زیست، گروه های بی شماری از خراسانیان و ساکنین شرق ایران در وحشت از حملهٔ مغول، ترک دیار و سرزمین خویش می‌کردند و به "غرب" که از این حمله موقتاً در امان بود روی می آوردند در ناحیهٔ روم سلجوقی نیز تعدادی از فارسی زبانان و تاجیک زبانان بودند که در شهرهای مختلف آن دیار از حمله در قونیه می زیستند سلطان علاءالدین کیقباد که مردی روشن و آشنا با فرهنگ غرب بود از آن زمان که خیالش از جنگ با دشمنان خارجی راحت شد و توانست حکومت خویش را استوار سازد، قونیه را پایتخت خود قرار داد در این شهر اگرچه مردم به زبان ترکی محاوره می‌کردند، ولی زبان فارسی زبان ادب و تحصیل بود و بسیاری از ادیبان و علمای فارسی زبان به دعوت سلطان کیقباد به این شهر آمدند، از جمله سلطان ولد و پسرش. از این رو عجیب نیست که فردی پارسی‌گوی چون مولانا در این دیار غریب با فارسی گوئی خود هم صحبت‌های بسیاری می یابد.

* * *

شاید تنها پدیده ای که از زمان مولانا تاکنون در شهر قونیه نسبتاً ثابت مانده است، موقعیت جغرافیائی و طبیعت زیبای اطراف آن باشد. این شهر از نظر وسعت یکی از پهناورترین شهرهای ترکیه است که برکنارهٔ سلسله کوههای

تاروس (Taurus)، در ارتفاع ۱۰۱۶ متری سطح دریا، جای گرفته جمعیت این شهر، که اکنون یکی از مهم ترین شهرهای صنعتی ترکیه به شمار می رود، در سال ۱۹۹۳ حدود ۵۰۹ هزار نفر بوده است.

از شهر جنوبی ماناوگات (Manavgat)، که در حدود ۱۰۰ کیلومتری شهر آنتالیا، مرکز ناحیه جنوبی ترکیه واقع شده است، تا قونیه دو راه وجود دارد در هر راه باید از گردنه های بلند سلسله کوههای تاروس که منطقه ساحلی جنوب را از منطقه آناطولی مرکزی جدا می کند، عبور کرد. اولی راهی است طولانی تر، که با اتوبوس حدود ۸ ساعت طول می کشد و در حدود ۴۲۰ کیلومتر است سفر ما به سوی آنالیا از شهر ماناوگات شروع می شود از آنجا گردنه‌های رفیع تاروس را می‌پیماید تا به شهر اسپارتا (Isparta)، که در داخل دشت آناطولی قرار دارد، برسد از کوههای متوالی که رد می شوی و به پیچ آخرین گردنه که می‌رسی، ناگهان شهر قونیه بر پهنه دشتی زیر پایت عرض اندام می کند شاید شباهتی به رویت شهر اصفهان داشته باشد، هنگامی که از شیراز به این شهر می آئی وقتی که از نزدیکی کوه صفّه اصفهان عبور می‌کنی و آخرین پیچ را رد می‌کنی به ناگهان پهنه دشتی روی می نماید که شهر اصفهان بر آن پنجه خود را زهرسو گشوده است.

راه دیگر رسیدن به قونیه حدود نصف راه اوّلی، یعنی حدود ۲۷۰ کیلومتر است که پیمودن آن با اتوبوس حدود ۴ ساعت طول می کشد این راه به مراتب از راه اولی کوتاه‌تر و راحت تر است. البته برای کسانی که می خواهند از شمال ترکیه کشور به قونیه برسند نزدیک ترین راه از آنکارا به قونیه است. هنگام عبور از هر دو راه، به خصوص از راه اولی، از میان دشت های حاصل خیز آناطولی عبور می کنی مزارع گندم به نظر بی انتها می آیند و باغات میوه مانند زیتون و سیب زیر بار میوه سرخم کرده اند رودخانه پرآبی مارپیچ وار از درون دشت می‌گذرد و در کنار آن درختان سر به‌فلک کشیدهٔ سرو خودنمائی می‌کنند مردان‌و زنان دهاتی بالباس‌های رنگینشان و ماشین‌های دروکنی و یا خرمن‌کوبی مشغول کاراند. هنگامی که باد در درختان سرو کنار رودخانه می پیچد، سر و صدائی از آنان بر می خیزد شبیه صدای موج دریا بر پیشانی ساحل اطراف قونیه سرزمین حاصل خیزی است که مردمان آن بطور عمده به کشاورزی اشتغال دارند و تعداد کمتری از آنان به دامداری دراین دشت بلند زمین بایری که درآن کشاورزی نشده باشد به ندرت به چشم می خورد

* * *

شهر قونیه، که درگذشته ایکونی یوم (Iconium) نام داشته و یکی از استان‌های امپراطوری روم بوده، دارای سابقه تاریخی دیرینه ای است و نیز یکی از اولین شهرهای این منطقه بوده که ساکنین آن با آمدن مسیحیت دین جدید را پذیرفتند و از پیروان آن شدند. به گفتهٔ آنامری شیمل مولوی شناس مشهور آلمانی، حتّی در زمان مولانا نیز اکثریت مردم قونیه مسیحی مذهب بوده اند. صد سال قبل از اینکه مولانا همراه پدرش به این شهر برسد، قونیه که به دست سلجوق های ترک زبان اشغال شده بود، به پایتختی حکومت سلجوقی برگزیده شد. قونیه و مناطق اطراف آن هیچگاه زیر بار حکومت بیزانس نرفتند و همواره استقلال خود را در برابر حکومت مرکزی در قسطنطنیه حفظ کردند. سلجوقیان ترک زبان که در قرن نهم میلادی از محل دریاچه آرال واقع در آسیای مرکزی به آسیای صغیر کوچ کرده بودند به تدریج قدرت خود را در منطقهٔ آناطولی تثبیت کردند. این شهر در طول دوران سه گانهٔ جنگ های صلیبی نیز از آثار این جنگ ها برکنار نماند. در سوّمین دورهٔ جنگ، فردریک بارباروزا این شهر را در ۲۶ ماه مه ۱۱۹۰ میلادی فتح کرد و پسرش تا تسخیر محل اصلی شهر یعنی تپه غربی آن پیش رفت و حکمران سلجوقی را مروی ساخت.

قونیه در زمان سلطان سلجوقی علاء الدین کیقباد (۱۲۳۷-۱۲۱۹) اعتلای فرهنگی خود را باز یافت. درسال ۱۲۲۱ شهر بازسازی شد و دیوارهای آن مرمّت گردید و برای مراقبت از شهر ۱۰۸ برج دیده بانی در طول دیوارهای محاط برآن بنا شد. در طول حکمروائی کیقباد، مدارس و مساجد و کاروانسراهای بزرگ و با شکوهی در شهر و منطقه اطراف آن ساخته شد که بسیاری از آنان هنوز پا برجاست. دربار علاء الدین به تدریج مرکز علم و هنر بیزانسی و ایرانی گردید. ولی این اعتلاء دیری نپائید و علاء الدین به دست پسرش مسموم شد و درگذشت. درسال ۱۳۰۷ آخرین سلطان سلجوقی علاء الدین سوم توسط مغول ها که اینک آسیای صغیر را تحت اشغال خود درآورده بودند، به قتل رسید و بدین ترتیب حکومت سلجوقیان به‌تدریج قدرت خود را در منطقه از دست داد.

زمانی که مولانا همراه پدرش در یک مهاجرت طولانی ۱۲ ساله به شهر قونیه رسید، جوانی بود ۲۴ ساله. ساکنین شهر ترکیبی از ترک زبانان سلجوقی تازه‌وارد، تاجیکان فارسی زبان و یونانیان بودند. گروه های ارمنی نیز در این شهر زندگی می کردند. علاوه برایبان، برخی از فرق دراویش، صوفیان صاحب خانقاه و اخیان اهل فتوّت و فقها و طلاب نیز از گروه های اجتماعی موجود در شهر بودند. بدین ترتیب و درست به خاطر این تنوّع فرهنگی است که مولانا در قونیه

به درجات والای رشد و معرفت می رسد او در ارتباط مدام با گروههای متفاوت دینی و قومی است. از همین رو، هنگامی که درسال ۱۲۷۳ درهمین شهر دیده از جهان می بندد، علاوه بر خیل عظیم شاگردان و یارانش، گروههای دیگر اجتماعی، از مسیحیان و یهودیان گرفته تا اهل فتوت، صوفیان، دراویش، طلاب و عمّال دیوانی، در مراسم تدفینش شرکت می کنند.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که بسیاری از مردم نواحی شرق ایران و از جمله خراسان که خود را در معرض حمله مغول می دیدند، درهمین دوران از موطن و دیار خویش گسستند و رهسپار غرب شدند بسیاری از آنان در منطقه‌ای که تحت نظارت و حکمروائی سلجوقیان بود سکنا گزیدند و همین امر ترکیب اجتماعی شهرهای این دیار را دگرگون کرد و به ناآرامی هائی در قلمرو حکومت سلجوقیان انجامید از یک طرف مهاجرین که مورد تبعیض قرار می‌گرفتند به دنبال تغییر وضع بودند و دست به ایجاد خیزش هائی برضد حکمرانان می زدند. از طرف دیگر، ساکنان اصلی این نواحی حضور تازه‌واردین را در میان خود تحمل نمی کردند و خواهان سرکوب آنان بودند چنین تنش ها و ناسازگاری هایی باعث تضعیف قدرت حکومت مرکزی شد و به تدریج زمینه را برای حملهٔ مغول آماده کرد، حمله ای که به تدریج به سقوط شهرهای گوناگون این خطّه انجامید. با مرگ جلال الدین کیقباد، شهر قونیه اعتلای فرهنگی خویش را از دست داد و رو به زوال رفت و به تدریج به دست مغول ها افتاد پس از آن تا قرن نوزده میلادی دوران نسبتاً آرام زندگی در قونیه آغاز شد در سال ۱۸۳۲م، محمّدعلی، ولیعهد مصر، برای مدت کوتاهی این شهر را اشغال کرد با برچیده شدن بساط عثمانیان و اعلام جمهوری در ترکیه، شهر قونیه نیز به مثابه یکی از شهرهای آناطولی مرکزی محسوب و بخشی از ترکیه مدرن فعلی شد

* * *

اتوبوس ساعت هشت و ربع صبح از شهر به راه افتاد اغلب مسافران ترک‌زبان بودند و از اهالی دهات و یا شهرهای کوچک اطراف برخی از آنان نیز به شهر اسپارتا و یا قونیه می رفتند. تنها چند مسافر بودند که مثل ما غریبه می‌نمودند. قسمت اوّل سفر، پس از عبور از شهر آنتالیا، گذشتن از گردنه های پرپیچ و خم تاروس بود. اتوبوس از سطح دریا به ارتفاعات بلند تاروس به جلو می رفت. شهر اسپارتا در دشت بلند نهفته در سلسله کوههای تاروس قرار دارد، و اولین شهر بزرگی است که به آن رسیدیم. اندکی بعد برای ناهار

درکنار شهری در نزدیکی اسپارتا توقف کردیم که گویا گلاب اش چون گلاب قمصر خودمان معروف است و درپشت ویترین مغازه هایش در ترمینال، جعبه ها و شیشه های صورتی رنگی از عصارهٔ گل سرخ دیده می شود. ناهار را در یکی از قهوه خانه های ترمینال می خوریم، چیزی شبیه طاس کباب خودمان و به همین نام. کم بود و کم‌قیمت هم بود، در مقایسه با ناحیه جنوبی ترکیه که قیمت ها به علت وجود توریست های اروپائی سرسام آورانند. تا انتهای این دشت که پیش روی و از دو دریاچهٔ بزرگ آن بگذری دوباره بلندی ها شروع می شوند. اتوبوس از گردنه های بی شمار می‌گذرد و در آخرین پیچ ناگهان شهر قونیه نمایان می‌شود. اتوبوس در نزدیک شهر به سراریزی می افتد و از کوه پائین می‌آید در اینجا است که اوّلین نشانه های یک شهر مدرن و گسترده ظاهر می شود، با دکل های بزرگ برق فشار قوی بر بلندی کوه‌های مسلّط بر شهر. پس از آن که اتوبوس راه پرپیچ و خم را طی می کند و به دشتی که شهر درآن واقع است می‌رسد، ساختمان های بلند رشت بتونی و اغلب نیمه‌تمام عرض اندام می کنند از بلندی‌های مرتفع اطراف شهر می توان مناره‌های مساجد بی شمار شهر را نیز مشاهده کرد. برفراز این بلندی ها قونیه مخلوطی است از بافت های سنّتی و مدرن: از یک طرف، مساجد و گنبدها و مناره ها که اکثر در قسمت میانی شهر جای دارند، و، از طرف دیگر، ساختمان های هیولای بتونی که اغلب برحاشیهٔ این شهر بزرگ قرار گرفته اند. در واقع شهر از دو قسمت متمایز ساخته شده است. قسمت میانی و مرکزی آن، بخش قدیم شهر است که یک طرف آن به مقبرهٔ جلال الدین مولوی رومی ختم می شود و طرف غربی اش به تپهٔ مشرف بر شهر که ارک دولتی در آن بوده است و اکنون مسجد علاء الدین درآن قرار دارد.

میان این دو انتهای شهر دو خیابان اصلی واقع شده اند، خیابان مولانا و خیابان علاء الدین که این دو ناحیه را به یکدیگر وصل می کنند. سابراین قونیهٔ قدیم نبایستی بیش از پنج یا شش کیلومتر طول داشته باشد و حدود سه یا چهار کیلومتر عرض. بین این دو محل و در قسمت میانی جنوبی آن بازار بزرگ و جالب شهر قرار دارد. درکنارهٔ این دو خیابان اصلی که به یکدیگر متّصل‌اند، مدارس و مساجد و حمّام شهر واقع شده اند. دورتا دور این ناحیه بافت جدید شهر است با خیابان هایی که از بنای برخی از آنها آشکارا بیش از بیست سال نمی گذرد. تنها دانشگاه شهر به نام "دانشگاه سلجوق" نیز برحاشیهٔ شهر قرار دارد.

اتوبوس ما ساعت ۴ و نیم به ترمینال مسافرتی قونیه وارد می شود. ۸ ساعت در راه بوده ایم بی آن که چندان گذر زمان را تجربه کرده باشیم. به قونیه، محل تربت مولانا جلال الدین رومی خوش آمدید! تاکسی می گیریم و می گوئیم که به نزدیک ترین هتلی برود که مقابل مقبرهٔ مولانا است به هتلی می رویم بنام "هتل درگاه" که درست در کنار مقبره جای دارد از تاکسی که پیاده می شویم ناگهان گنبد بلند و زیبای سبز رنگ مقبرهٔ مولانا خودنمائی می کند. این گنبد زیبا براستی چه ابهتی دارد! هتل پُر از میهمان های تازه وارد جور واجور است برخی زنان و مردان میانه سال و مسن اروپائی هستند که معلوم است به صورت فردی و برای دیدار از مقبرهٔ مولانا آمده اند، زیرا توریست هائی که به صورت دسته جمعی به این شهر می آیند تنها چند ساعتی در قونیه می پایند و سپس به راه خود با اتوبوس ادامه می دهند به آنان گفته می شود که این شهر برای آنان جای ماندن نیست. برخی دیگر از میهمانان خود اهل ترکیه‌اند و در میان آنان همه‌جور آدمی پیدا می‌شود. مردان خانواده اغلب ته ریشی دارند و زنان روسده و یا روسری و یا چادر مشکی و معلوم است که برای زیارت امامزاده مولانا آمده اند.

* * *

وقتی می خواستیم از محل اقامت‌مان در نزدیکی سپیده به دیدار مولانا در قونیه بیائیم، مردم محلّی ازما می پرسیدند مگر شما مسلمانید؟ از این سؤال تعجب می‌کردیم، چه آن ها می دانستند که ایرانی هستیم معنای این سؤال را به خوبی درک نمی کردیم، تا اینکه به قونیه رسیدیم و متوجه شدیم منظور آنان از "مسلمان" نوع مسلمانان قونیه است، یعنی مسلمانان متعصبی که تحمّل دگراندیشان را ندارند و تنها یک صراط مستقیم در زندگی شان وجود دارد

شهر قونیه با دو پدیده مشخّص می شود با گستردگی بی قاعده و لجام‌گسیختهٔ ساختمان های آسمانخراش بتونی‌اش و با زنان به اصطلاح محجّبه اش در همان گردش شبانه روز اوّل پدیدهٔ دوّم را به کمال شناختیم. هرچه در طول چند روز اقامت‌مان در قونیه گردش‌ها و خیابان‌گردی های ما بیشتر می شد به این واقعیت بیشتر پی می بردیم که بسیاری از زنان قونیه، شاید بیش از ۹۰ درصد آنان، در خیابان ها با چادر و یا روسری ظاهر می شوند. یا با چادر مشکی به صورت دو تکه و یا یک تکه، یا با روسری و مانتو به سبک زنان بعد از انقلاب اسلامی ایران و یا با روسری ولی بدون مانتو و با لباس عادی زنان یعنی با بلوز و دامن. مردان بالاتر از ۵۰ سال اغلب ته ریشی اسلامی بر صورت

دارند و تسبیحی در دست. اولین احساس یک ایرانی در این شهر این است که قونیه از نظر فضا و فرهنگ تا اندازهٔ زیادی شبیه شهر قم است. فضا شدیداً مذهبی است و سنگینی نگاه مردم را وقتی حس می کنی که خانمت و یا دخترت بدون روسری در شهر بگردند. شهر شهر زائران است و دکان‌هایی که در بازار کتب مذهبی یا تسبیح می فروشند فراوان اند نوارفروشی ها پُر از نوارهای مذهبی و فولکلوریک است انگار به زیارت "امامی" یا "حضرتی" آمده ای ولی از نظر دیگر، یعنی تکلّم مردم به زبان ترکی، قونیه شبیه یکی از شهرهای آذربایجان است. بدین ترتیب، در اولین برخورد با این شهر من چه احساس آشنائی دارم، و چقدر راحت ام. انگار در وطن خودم، در یکی از شهرهای مذهبی آذربایجان قدم می زنم.

البته این اولین برخورد با فضای مذهبی و فرهنگی شهر است و شاید-سال ها دوری از وطن و در غربت زندگی کردن چنین احساس آشنا و راحتی را در انسان برمی انگیزاند. چندان که در این شهر می پایم، فشار را بر خودم و به خصوص زنم و دختر چهارده ساله ام بیشتر حس می کنم . به نظرم می رسد که شهر قونیه بدون گذار از انقلاب اسلامی واقعاً شبیه ایران اسلامی خودمان است و کسانی هم که واقعاً در این شهر حکومت می‌کنند مذهبی های متعصب آن هستند در مکالمه با مردم کوچه و بازار در می یابم که حزب رفاه ترکیه در اینجا بیشترین رأی را آورده است اسلامبول و قونیه دو شهر بزرگ و مرکزی ای هستند که ارباکان در آن ها به بیشترین رأی انتخاباتی خود دست یافت در حجره ها و دکان های بازار و در مغازه های خیابان های اصلی شهر عکس دختری ۱۳ یا ۱۴ ساله را به پشت ویترین مغازه ها زده اند دختری که روسری به سر دارد و مانتوی درازی به بر و قرآنی در دست و به نماز ایستاده است

نمی دانم، ولی دلم می خواست برای فرار از این فشار های سنگینی که هر لحظه بیشتر می شد، راه گریزی پیدا کنم و خود را هرچه زودتر به مأوای دنجی برسانم. آرزو داشتم که به سر تربت مولانا روم و خود را در اتاق سماع آن پنهان کنم. برای من در این وقت شب چه ماوائی آسوده تر و تسکین دهنده تر از تربت پاک او بود؟ به سر در مقبره او که رسیدم با در بسته روبرو شدم. ساعات کار این "موزه" یا این "زیارتگاه" از ساعت ۹ صبح تا ۶ و نیم عصر بود با خود قرار گذاشتم که هرطور شده فردا صبح سر ساعت ۹ درکنار او باشم. به رستورانی رفتم و شب را "فرین کبابی" (Firin Kebabi) خوردم، غذای محلی شهر قونیه. یک تکّه گوشت بره که در تنور پخته شده بود، به اضافه تکه ای نان

بربری که ملاقه ای از آب روغن روی آن داده بودند، به همراه یک دانه پیاز پوست‌کنده. پیش خود فکر کردم به مولانا و غذائی که او در آن زمان می خورد. لابد او نیز مثل من اشتهایش را با خوردن این غذای محلی قونیه فرو می نشاند

* * *

صبح زود در حالی که در خواب خوش بودم با صدای بلند اذان که از مسجد روبروی مقبره مولانا پخش می شد، از خواب پریدم. صدا از مسجد "سلیمیه" می‌آمد. بعد از اتمام اذان از این مسجد، مساجد دیگر نیز شروع کردند، همه به ترتیب و به صورت متوالی. شاید صدای اذان بیش از نیم ساعت و یا سه ربع ساعت در فضا پخش بود.

مقبرهٔ مولانا بر قطعه زمین نسبتاً وسیعی قرار دارد که دور تا دور آنرا نرده‌های بلند و زمخت سیمانی کشیده اند. این مقبره دارای یک گنبد سبز رنگ زیبا و شکل و شمایل جالب است که شاید در تمام قونیه همتا نداشته باشد چرا که گنبدهای دیگر، حتی گنبد مسجد علاء الدین صورت نیمه دایره دارند و روی آن با حلبی پوشیده شده است. بجز این گنبد، یک گنبد نیم دایرهٔ بزرگ نیز وجود دارد که به همراه دو گنبد کوچک تر، سقف مقبره را تشکیل می‌دهد. مقبره دارای یک مناره نسبتاً بلند نیز هست. این مقبره که محلّی ها به آن تربت مولانا (Mevlana Tuerbesi) می‌گویند، به شکل فعلی اش، چندان قدیمی نیست. می‌گویند مقبره در همان جائی ساخته شد که سلطان ولد، پدر مولانا، زندگی می کرد، در همان باغی که از سلطان وقت گرفته بود. پس از مرگش او را در همان باغ به خاک می‌سپارند. هنگامی که مولانا نیز دارفانی را وداع می کند مقبره کوچکی می سازند و آنان را هر دو در آن دفن می کنند. مقبرهٔ فعلی درطول قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی و توسط سلاطین عثمانی، که برخی از آنان حامی فرقه مولویه بودند، ساخته می شود و رفته رفته پیروان مولویه در آن جای می گیرند و آن را به محلی برای رقص و موسیقی و اسکان دراویش مولویه تبدیل می کنند. مدتی بعد از فوت مولانا، (در سال ۱۲۸۴م) پسر مولانا، بهاء الدین ولد، مبادرت به تأسیس فرقه مولویه می‌کند ، که راه پدر را ادامه دهد. این فرقه مانند هر فرقه درویشی دیگر با روی کار آمدن آتاتورک ممنوع اعلام شد. بدین ترتیب، از سال ۱۹۲۵ به بعد "زیارتگاه مولانا"، تبدیل به "موزه مولانا" شد. به کتاب های راهنمائی رسمی مسافرتی که نگاه کنی همه جا از آن به عنوان موزهٔ مولانا (Mevlana Muesesi) یاد شده است و به زیارتگاه مولانا (Mevlana Tuerbesi) ولی با یک نگاه نخست به در ورودی مقبره در می یابی که این تضاد بین "موزه"

و "تربت" هنوز وجود دارد. به تن توریست های اروپائی که شلوار کوتاه پوشیده‌اند، خواه مرد باشند و خواه زن، دامن های بلند کش‌دار بلند می کنند زنان توریست نیز- حتماً باید سرِخود را با روسری‌هائی که برای آنان آماده کرده‌اند بپوشانند. دیدارکنندگان همه باید کفش های خود را هنگام دیدار از مقبره درآورند. بنابراین شاید این تنها موزه ای باشد که باید این آداب زیارتگاهی را پیش از ورود به آن انجام داد.

در ورودی مقبره به طرف غرب قرار دارد. پس از ورود، از دالان باریک و تاریکی که گیشه بلیط فروشی درآن قرار دارد، عبور می‌کنی. از دالان که رد می شوی به حیاط خلوت نسبتاً بزرگ مقبره می رسی که در میان آن حوض آبی چند ضلعی با شیرهای آب قرار دارد. در اینجا مردمان مؤمن و معتقد دست نماز می‌گیرند و یا دست و پا و صورت خود را می شویند. طرف دست چپ حیاط اتاق‌هائی به شکل [L] درکنار یکدیگراند که ظاهراً محل اُطراق دراویش بوده است، هم محل خواب و هم محل کار آن ها. در یکی از این اتاق ها مجسمهٔ بزرگ درویشی به چشم می‌خورد که روی قالی، کنار منقلی از آتش، نشسته و درحال خواندن مثنوی است. در سرسرای متصل به‌این اتاق ها، مینیاتورهائی قرار دارند که زندگی مولانا، دیدار او با شمس، و میانجی شدن او را نزد سرداران مغول ترسیم کرده‌اند.

به در دوم ورودی مقبره که می رسی، وارد صحن اصلی مقبره می شوی. دری است چوبی و منبت کاری شده که بر سر در آن با خط نستعلیق خوش نوشته شده است: "یاحضرت مولانا" (محمد صادق ۱۲۹۱) کمی پائین تر این شعر زیبای مولانا که جوهر کلام و معرّف روح مسالمت جوی اوست نقش شده

بازآ، بازآ، هر آنچه هستی بازآ	گر کافر و گبر و بت پرستی بازآ
این درگه ما درگه نومیدی نیست	صد بار اگر توبه شکستی بازآ

درمقابل همین در دوم مأموری به نظارت ایستاده تا مطمئن شود بازدیدکنندگان با کفش، شلوار یا دامن کوتاه، و موهای نپوشیده وارد مقبره نمی شوند. به اتاق درگاه، یعنی اولین اتاق کوچک بعد از در ورودی، که پا می‌گذاری، خود را در محاصره تابلوهای خوش نویسی بسیار زیبائی، از دوره های مختلف امپراطوری عثمانی، می یابی که به زبان عربی، ترکی یا فارسی نوشته شده اند. علاوه بر آن تصویری از کعبه و محیط پیرامونی آن، و در مشبّک کاری چوبین بسیار زیبا و نفیسی در این اتاق قرار دارد. چیزی که جلب توجه مرا کرد این عبارت فارسی

بود که با خط خوش در درون قابی نقش بسته بود: «کعبهٔ عشّاق باشد این مقام/ هرکه ناقص آمد اینجا شد تمام» در کنار این اتاق دری وجود دارد که به سالن بزرگی راه می گشاید: اتاق "حضور پیر". سالنی که در آن بسیاری از سران اولیه فرقه مولانا، افراد خاندان چلبی و هم چنین خود مولانا و خانواده‌اش خاک شده‌اند. این سالن بزرگ که حدود ۲۰ متر طول و ۵ متر عرض دارد محل اصلی مقبرهٔ مولانا به‌شمار می‌رود. در سمت چپ آن شش‌تن از یاران خراسانی که نام "سربازان خراسان" مشهورند و در واقع همراه سلطان ولد و پسرش شهر بلخ را ترک کردند و به قونیه آمدند، دفن شده اند درکنار قبر آنان ظرف برنجی بزرگی است که به آن "نیسان تاسی" (Nisantası) می گویند این ظرف در سال ۱۳۳۳م برای سلاطین ایلخانی در موصل ساخته و سپس به درگاه مولانا هدیه شد، یعنی درست در زمانی که اندیشهٔ مولانا در فرقهٔ مولویه متبلور شده بود. این ظرف را جلوی درگاه آویزان می کردند که آب باران در آن جمع شود آب باران ماه اردیبهشت (آوریل) مقدّس شمرده می شد و بومیان این ناحیه به آن اهمیت می دادند. پس از اینکه ظرف پُر از آب می شد نوک عمامه مولانا را در آن فرو می بردند تا به اصطلاح تبرک شود و سپس به جمع مریدان می‌دادند تا از آن بنوشند، از آبی که شفا بخش و متبرّک شده بود در قسمت میانی سمت راست، قبور خاندان چلبی قرار دارد و کمی بالاتر از آنان قبر دختر مولانا، ملک خاتون و زن او و درکنار قبر خود مولانا قبر بهاء الدین ولد پسر او قرار دارد سپس قبرخود مولانا است که پارچه ای سفید رنگ نقره فام روی آن انداخته‌اند قبر او بالاتر از سایر قبور است ، البته به استثنای قبر پدرش، که ضریحی مشبک کاری شده و چوبین دارد، و حدود نیم متر از قبرخود مولانا بلند تر است روی قبور مردان دستار متوفی‌قرار دارد درفرقهٔ مولویه زنان راه به‌رقص سماع و حق‌شرکت در فعالیت‌های آنان را نداشتند، و نمی‌توانستند درویش و یا صوفی به حساب بیایند و صاحب مقام و منزلتی شوند از همین رو، قبر ملک خاتون و یا کراخاتون فقط با یک پرده پوشیده شده است مبتدیان فرقه، دارای کلاه نمدی کوتاهی هستند که در دور آن حریری از عمامه پُر پیچ و خم نیست. ولی دستار سبزرنگ خود مولانا بسیار پُر پیچ و خم و دارای کلاه نمدی بلندی است که شاید طول آن به ۴۰ سانتی متر برسد. ظاهراً این کلاه خود مولانا نیست. کلاه حقیقی او که در ویترین دیگری جای دارد بسیار ساده تر و کوچک تر از این کلاه تشریفاتی است. در سمت چپ سالن آخر اتاق سماع قرار دارد. دو طرف این اتاق چند ضلعی ایوان های کوچکی است بلند تر

از صحن خود اتاق که توسط نرده هائی چوبین از صحنه جدا شده و ظاهراً محل اجتماع نوازشگران نی و تمبک و ساز بوده است. در قسمت بالائی دیوار این اتاق، شعر اول مثنوی، دفتر اول، به خطّی خوش زیبا نقش است. «بشنو از نی چون حکایت می کند. . . » برخی اشعار دیگر که بر دیوار نوشته شده در فضیلت سماع و ریاضت کشی است مانند:

سماع آرام جان زندگانی است — کسی داند که او را جان جانست
خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماعند — همی گردند و کعبه درمیان است

در چند ویترین درون این اتاق نسخ خطّی از دواوین مولانا، پسرش بهاء الدین، نظامی و حافظ به چشم می خورند. گویا در همین اتاق سجّاده و لبّادهٔ مولانا نیز نگهداری می شود امّا هنگام دیدار ما موجود نبودند. اتاق دیگری که توسط دالان کوتاهی به اتاق سماع وصل می شود، اتاق نیایش است. این اتاق پُر از کتب خطی قدیمی است که داخل ویترین ها قرار دارند، و هم چنین قالی های قدیمی و درهای چوبین نفیس مشبّک کاری شده که به دیوارها آویخته شده اند. در میان قرآن های موجود در این اتاق نسخهٔ بسیار کوچکی وجود دارد که گویا کاتب که زن بوده با تاری از موی سر استنساخ کرده است. افزون بر این ها، در این اتاق ظرف عودی که در خانقاه می سوزانده اند و نیز ساعت گرانبهای اهدائی به درگاه دیده می شود هم چنین قطعه چوبی به شکل"T" که به آن "متکّا" (Muetteka) می‌گویند و ظاهراً مولانا هنگامی که به فراق شمس مبتلاء بوده است و چلّه نشینی و ریاضت کشی می کرده زیر چانه می‌گذاشته تا خواب بر او فائق نیاید و بتواند به خواندن کتب و تزکیهٔ نفس ادامه دهد. پس از گذشتن از این اتاق به در خروجی مقبره می رسیم. در پشت ساختمان باغ نسبتاً بزرگی قرار دارد که بخشی از دیوار قدیم آن مورد توجه و کاوش باستان شناسان بوده است در این باغ هنوز دیواری کاهگلی مزیّن به موزائیک های کوچک آبی رنگی پا بر جاست. درون حصرهٔ جلو این دیوار چهار قبر که روی آنها را سیمان کشیده اند، کمی بلند تر از سطح زمین به چشم می خورد. در پشت دیوار نرده ای و در قسمت شرقی باغ، خانه های گلی نیمه خراب ، وجود دارد که مسکن اهالی محل است. شاید بتوان تصوّر کرد که در زمان مولانا خانه ها از این جنس و قماش بوده اند، خانه های دو طبقهٔ گلی با درهای چوبی. از نشانه های تنگدستی مردمان این بخش از شهر، و پنهان از چشم کنجکاو جهانگردان و زائرین، وجود

این محلهٔ نیمه خراب و فقیر در پشت چنین مقبرهٔ عظیم است

***

"زائرینی" را که برای دیدن قبر مولانا به قونیه می آیند می توان به سه گروه تقسیم کرد:

۱. گروه اول کسانی هستند که برای انجام فرایض مذهبی و زیارت مولانا، به عنوان یک "امام" یا شخصیتی روحانی، به دیدن مقبرهٔ او می آیند برای آنان مولانا صاحب‌کتاب است، شریعت‌را به خوبی می داند، و احتمالاً دارای معجزاتی است. بدین ترتیب آمدن و زیارت کردن چنین فردی ثواب دارد این تعبیر غالب کسانی است که از خود ترکیه به سر تربت مولانا می آیند زنان و مردان اغلب از دهات و یا شهرهای کوچک اطراف قونیه آمده اند زنان اکثراً لباس اسلامی پوشیده و خود را با روسری و یا مقنعه و یا چادر پوشانیده اند اکثریت این دسته از زائرین با آثار مهم مولانا چون **کلیات کبیر و مثنوی** آشنائی ندارند، چرا که بسیاری از آنان بیسوادانند. بخش بزرگی از زائرینی که از ۹ صبح تا پاسی از شب گذشته به مقبره هجوم می آورند، از این گروه اند هنگام ورود درهای ورودی را می بوسند، کفش ها را از پا در می آورند و وقتی که به صحن اصلی مقبره می رسند، جائی که قبور دراویش جای دارد، روی به طرف آنان می‌کنند، دو دست را به‌طرف آسمان می گیرند و به دعا و نیایش می‌ایستند در قسمت آخر سالن که قبر مولانا قرار دارد، ازدحام بیش از حد ممکن می شود مردم با شوق و ذوق بسیار دعا می کنند و نماز می‌گزارند آشنائی این دسته از زائرین با مولانای مجتهد است نه با مولانای شیدا کما این که **دیوان کبیر** مولانا که شرح شیدائی او با شمس است به آسانی در قونیه بدست نمی آید

۲. گروه دوم شامل جهانگردان است، اغلب از کشورهای اروپائی، و یا برخی از خود ترکیه، که بیشتر برای فرونشاندن حس کنجکاوی خود به دیدار مقبره مولانا می آیند زیرا تقریباً در هر همهٔ کتابچه های راهنما مقبرهٔ مولانا به عنوان نخستین جای دیدنی آمده است. اقامت توریست های اروپائی، که به صورت سازمان یافته و دسته جمعی به این شهر می‌آیند، کوتاه است، اغلب آنان چند ساعتی از قبرمولانا دیدن می کنند و سپس به جاهای دیدنی دیگر می‌روند برای آنان مهم نیست که با چه شکل و شمایلی به این درگاه نزدیک شوند ولی وقتی به مقبره می‌رسند خود را کاملاً با اوضاع تطبیق می دهند و پس از ساعتی از آن خارج می شوند. مأموران نیز چندان در مورد حجاب اسلامی زنان جهانگرد سخت گیری نمی کنند و حتّی به نظر می رسد همانقدر که سرپوشی

داشته باشند برای ورود به صحن کافی است. این دسته از توریست‌ها اغلب با دوربین عکّاسی یا فیلم برداری وارد مقبره می شوند و برای آن ها مقبره مولانا به عنوان یک "جای دیدنی" ترکیه اهمیت دارد و تربت او بیشتر "موزه" ای است از اشیاء دیدنی.

۳. گروه سوّم افرادی هستند از همین توریست ها، چه بومی و چه خارجی، که تا اندازه‌ای با آراء و اندیشه های مولانا آشنا هستند و به انگیزهٔ درک کردن بهتر محیط زندگی وی بر سر تربتش می آیند و چند روزی در هتل‌های اطراف مقبره به سر می برند. برای این دسته از "زائرین"، که در اقلّیت‌اند، مقبرهٔ مولانا هم نوعی "زیارت" است و هم نوعی "مکاشفه". به نظر می‌رسد که آنان کمابیش با **مثنوی** آشنایی دارند، **دیوان شمس** را خوانده اند و عشق مولانا، آنان را به درگاه او کشانده است.

در کیوسک کوچک کنار مقبره تنها نسخه هایی از **مثنوی** به فروش می رفت و از دیوان غزلیات شمس، که به دوره دوم تکامل فکری مولانا بر می گردد خبری نبود کتب توریستی به زبان فرانسه، انگلیسی، ژاپنی، و آلمانی در مورد قونیه و تربت مولانا، نوارهای موسیقی نی و ساز و تنبک مربوط به فرقهٔ دراویش مولویه، و کارت پستال های جور و واجور از صحن داخلی مقبره، و چند کار خوش نویسی، مجموعهٔ کالاهای این کیوسک بود.

در دههٔ ۱۹۶۰ میلادی فرقه مولویه، که از زمان آتاتورک از فعّالیت محروم و ممنوع شده بود، اجازه یافت که فعّالیت هایش را از سر گیرد اما این بار فرقه بر رقص سماع و نوعی موسیقی روحانی و جلسه آور تکیه می کرد که خود متکرش بود به تدریج، با دخالت و نظارت وزارت فرهنگ و هنر ترکیه، فعّالیت های فرقه به قلمرو "هنرهای نمایشی" وارد شد و دراویش مولویه با عرضهٔ نوع خاصی از هنرهای نمایشی حقوق بگیر دولت شدند بدین ترتیب این مراسم به تدریج جنبه‌های عرفانی و روحانی خویش را از دست داده است. هرسال یک بار، در هفدهم دسامبر، که مصادف با روز مرگ مولانا است، این دراویش دو فستیوال بزرگ در ترکیه برگزار می کنند، یکی در اسلامبول و دیگری در قونیه. امّا کارها و برنامه های هنری این فرقه، به نمایش های آنان در ترکیه محدود نمی‌شود. هرسال شماری از این فرقه به کشورهای اروپائی می آیند و نمایش رقص های سماع را برصحنه می آورند. درآلمان این گروه از دراویش به "دراویش رقصنده"(Tanzende Derwischen) مشهوراند.

* * *

در قونیه دو مکان مهم دیگر وجود دارد که می توان جای پای مولانا را در آن‌ها دید: یکی مدرسه ای است در امتداد خیابان علاء الدین و دیگری مسجدی است که مقبرهٔ شمس تبریزی در آن قرار دارد. مدرسه، به نام "اپلیکچی کولی سی" (Iplikci Kuellizesi) در نزدیکی ارک حکومتی است. زمانی که جلال الدین به همراه پدرش به این شهر رسید، سلطان ولد تدریس خود را در این مدرسه شروع کرد و تا زنده بود در همانجا به کار خود ادامه داد. سپس پسرش جای او را گرفت و به وعظ و ارشاد مردم همت گماشت. این مدرسه درسال ۱۲۰۱م با حمایت سلطان رکن الدین سلیمان شاه بنا شده و دارای مناره ای است با رگه‌هائی از کاشی آبی رنگ. صحن داخلی مدرسه بسیار بزرگ است و شاید گنجایش ۱,۰۰۰ نفر را داشته باشد. در داخل آن محرابی است سنگی و سفید رنگ که درکنارش منبری چوبین زیبایی که منبّت کاری شده قرار دارد.

به فاصله ۵۰۰ متری و درست روبروی مدرسه، آن سوی خیابان علاء الدین مسجد شمس تبریزی است که در میان پارک سر کوچکی جای گرفته. وقتی به مسجد رسیدیم از بلند گوی مسجد صدای اذان ظهر تمام شده بود. در پارک نمازگزاران دست وضو می‌گرفتند تا خود را برای نماز جماعت آماده کنند. در جلوی در ورودی مسجد منبع آبی با دو شیر آب قرار داشت. امّا برای دیدن مقبره، باید در انتظار پایان نماز منتظر می ماندیم.

مسجد دارای گنبد چند ضلعی و حقیری است که روی آن را با حلبی پوشانده اند. مناره ای دارد که به سبک سایر مناره های مساجد سنّی مذهب از آجر و سنگ است و بر بالای آن کلاهک تیری قرار دارد. در درون مسجد، پشت در ورودی، کفش کن واقع شده و در قسمت راست، پله هائی چوبین است که به بالکن یا طبقهٔ بالاتر می رود که دور تا دور آن توسط پرده ای پوشیده شده زیرا محل نمازگزاری زنان است. روبروی در ورودی، محراب است و منبر، و در کنارهٔ راست نزدیک محراب، قبری است منسوب به شمس تبریزی. این قبر بر بالای صحن بلندی قرار دارد و به سبک همان قبوری بنا شده است که در مقبره مولانا دیده بودیم. پرده ای که برآن کلماتی به عربی نوشته شده و نیز دستاری که منسوب به شمس تبریزی است قبر را پوشانده اند. همانجا نشستم و به مولانا فکر کردم: به عشق عجیب او و شیفتگی و شیدائی او، و به اینکه این عشق پاک سرچشمهٔ لایزال خلاقیت و پویائی و مبنای یکی از شاهکارهای ادب پارسی بود.

دیدار ما از شهر قونیه به پایان می رسد. آمده بودم به قونیه، در جستجوی خانه و کاشانه ای آشنا، در جستجوی حالی و صفائی، که با آن عم مداوم غربت

را از تن و روح سدر کنم حال قونیه ای یافته بودم که هنوز هم مولانا نقطهٔ مرکزی آن است ولی هرکس نیز با تعبیر و انگیزهٔ خاص خودش به دیدار آن آمده. یکی مولانا را امامی می داند؛ صاحب معجزه که باید زیارت شود، دیگری او را شیدائی می بیند عاشق پیشه، و سومی او را رقصنده ای می داند شیفتهٔ موسیقی. ولی چه عیب دارد؟ مگر خود او نبود که سرود: «هرکسی از ظن خود شد یارمن/ از درون من نجست اسرار من»؟

نقد و بررسی کتاب

جلیل دوستخواه*

پویه یی دیگر در پژوهش های ایرانی ـ یهودی

Irano-Judaica III
Studies Relating to Jewish Contacts
with Persian Culture Throughout the Ages
Edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer
Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1994
ISBN 965-235-050-8

دفتر کنونی، سوّمین جُنگِ گفتارهای پژوهشی در زمینه‌ی پیوند و داد و ستد میان فرهنگهای ایرانی و یهودی درگذشت روزگاران است که از سوی « انجمن بن ـ زوی/ ویژه‌ی پژوهش درباره‌ی جامعه های یهودی درخاورمیانه» و «دانشگاهِ عبری‌ی اورشلیم» چاپخش می‌شود. دفترهای یکم و دوم این مجموعه، به ترتیب در سال هایِ ۱۹۸۲ و ۱۹۹۰ نشریافته است.

تصویر روی‌جلد، سفالینه یی‌یافته در مَرو را نشان می‌دهد با سفال نوشته‌یی پارتی‌که در نهمین گفتار کتاب، از آن سخن به میان آمده است. ویرایش این دفتر را شائول شاکد و آمنون نِتصِر برعهده داشته اند و پس از پیشگفتار شاکد، که برداشت فشرده‌ی اوست از درونمایه‌ی گفتارهای فراهم آورده در این مجموعه، چهارده گفتار در دو بخش آمده است. بخش یکم «دین ایرانی و یهودیگری پژوهشهای سنجشی»[۱] نام دارد و شامل هشت گفتار است. بخش دوّم «زندگی یهودیان در ایران از دوران پارتیان تا روزگار نو»[۲] نامیده شده و شش گفتار را

---

* نویسنده و پژوهشگر مقیم تاروِیل استرالیا

در بر دارد همه‌ی گفتارها ـ بجز دوتا که به زبان فرانسه نگاشته شده ـ به زبان انگلیسی است و درونمایه‌ی آنها، عرصه‌ی گسترده‌یی از پژوهش و بررسی درباره‌ی جنبه های بنیادین دینهای زرتشتی، یهودی و اسلام، آیینهای دینی، سنتها، اسطورها، باستان شناسی، هنر، زبان شناسی، تاریخ، ادبیات و فرهنگ توده‌ها را در برمی‌گیرد که نکته های سودمند فراوان از آنها می توان آموخت

ـ نخستین گفتار «خاستگاه زرتشتی‌ی سفیروت؟»[3] از «گ گ سترومسا»[4] ست که نویسنده در طیّ آن ، به جُستار درباره‌ی خاستگاه "سفیروت" و جنبه های آن پرداخته و با دقّتی ستودنی و رویکردی علمی، به دستاورد بسیاری از پژوهشهای دانشوران در این راستا اشاره کرده و بدانها بازبُرد داده است. وی برآن است که نُمادگونگی‌ی شماره های شش و همت را درکلید واژه های ویژه‌ی یزدان‌شناخت یهودی در زَمینه‌ی فروزه‌های آفریدگار بررسد و فراتر از همه‌ی خاستگاههایی که در پژوهشهای پیشین برای آنها بر شمرده شده است، به ناشناخته ترین لایه که همانا یزدان‌شناخت زرتشتی است، دست یابد پژوهنده در بخش پایانی‌ی گفتار خود، آموزه‌ی ایرانی(زرتشتی)ی "همت امشاسپند" را (البته باقید احتیاط که از پرسش‌وارگی‌ی عنوان مقاله نیز پیداست) سرچشمه‌ی نگرش یهودی در حوزه‌ی کلیدواژه های یاد شده می‌شناسد و دراین باره به بحث می پردازد اما جای پاره‌یی روشنگریها و یادآوریهای ضروری در این گفتار خالی است برای نمونه، نویسنده هیچ گونه اشاره یی به دوگونگی‌ی بینش نسبت به نامها یا نُمادهایی که "امشاسپندان" خوانده می شوند در *گاهان* و *اوستای نو* نمی‌کند و به پژوهشهای مهمّی چون «امشاسپندان» نوشته‌ی گایگر،[5] «بنیاد دین ایرانی» اثر گری[6] و «دایره‌ی کمال» نگارش تارا پوروالا[7] بازبُرد نمی دهد.

دریک سخن، می‌توان گفت که پژوهش سترومسا در این گفتار، طرح جُستاری بنیادی در زمینه‌ی تأثیرگذاری‌ی بینش دینی‌ی کهن ایرانی در یزدان شناخت یهودی است و نگرشها و کوششهای بیشتر و فراگیر تری در این راستا از سوی خود او و دیگر پژوهندگان بایسته می نماید

ـ دومین گفتار «روایتهای یونانی و عبری‌ی کتاب اِستِر و پیشینه‌ی ایرانی‌ی آن» از هینتز (Almut Hintze) است. وی کتابِ بلند آوازه‌ی «اِستِر» را که یکی از داستانهای کهن یهودی است و تاکنون پژوهشهای فراوان و گوناگون درباره‌ی آن صورت پذیرفته است، باردیگر برمی‌رسد و با سنجش دو روایت یونانی و عبری‌ی آن ـ که به باور او، یکمین ترجمه یی از دوّمین نیست و خاستگاهی جداگانه دارد ـ و نقد برداشتهای پژوهشگران درباره‌ی پیشینه‌ی این متن و

ژرفکاوی درحیطه‌ی زبان شناختی‌ی پاره یی از نامها و کلیدواژه‌های آن، بدین برآیند می رسد که طومار یا کتاب استر، پیشینه یی ایرانی دارد و در ساختار آن می توانیم الگوی نمونه‌وارِ فراهم‌آمدنِ یک سنّتِ مردمی‌ی ایرانی در چهارچوبی یهودی را ببینیم

پژوهنده برای رسیدن بدین نتیجه، نخست نام شهریارِ یادشده در داستان استر را که در روایت عبری اَحَشورُش آمده و بربنیاد پژوهشهای زبان شناختی در سنگنوشته‌ی "بَغِستان" (بیستون) و گردیسه‌ی "خشَیَه_اَرشَن" (خشَیارشا) درفارسی‌ی باستان است و در یونانی آن را به گونه‌ی xerxes می بینیم، با Artaxerxes[^] در روایت یونانی می‌سنجد و گرچه یادآوری می کند که نمی توان برای این داستان ساختار تاریخی‌ی درستی درنظرگرفت و یکی از دونام آمده در روایتهای دوگانه را بر دیگری برتری داد، چنین می انگارد که روایت یونانی پذیرفتنی تر و درست تر باشد

آنگاه نام "هامان" را ردیابی می‌کند که در روایت عبری، لقب ha' a gagī دارد و با رویکرد به گونه‌ی یونانی‌ی همین لقب، نتیجه می گیرد که این لقب، دگردیسه‌ی baga (بَغ) ایرانی به معنی‌ی خداوند و آفریدگارست که از راه گویش آرامی‌ی جنوب خاوری به زبان عبری راه یافته.

سپس از جشنی سخن می گوید که در روایت عبری‌ی کتاب، پوریم و در روایت یونانی فرُوُرَتَ نام دارد و با دقّت و باریک بینی درهمه‌ی ریشه جویی‌های پیشین برای این نام و دگردیسه های گوناگون آن، بدین برآیند می رسد که این همان جشن فَروردگان (فروردین یا فرَوَشی‌ها یا فَرَوهَرهای) ایرانی است و زمان برگذاری‌ی آن به روایت کتاب استر نیز با هنگام جشن فروردین و نوروز ایرانیان هماهنگی دارد

نویسنده در بخش پایانی‌ی گفتار خود برای نشان دادن دیگر نمونه‌های تأثیرگذاری‌ی نهادها و آیینهای دینی در یکدیگر، به سراغ سنّتهای ویژه‌ی زاد روز مسیح می رود و آنها را برگرفته یا تأثیر پذیرفته از جشن رُمی‌ی «خورشیدِ چیرگی‌ناپذیر» (Sol Invictus) می داند چنین برداشتی که در میان پژوهندگان باختری رواج دارد، با آنچه در واقع روی داده است، همخوان نیست. مجموع پژوهشهای دوسده‌ی اخیر در شناختِ جنبه های گوناگون «مهرآیینی» (Mithraism) و تأثیرگذاری‌ی گسترده‌ی آن در شکل‌گیری‌ی نهادها و آیینهای مسیحی، نشان می دهد که سنّتها و یادگارهای کهن هند و ایرانی‌ی "دین مهر"، از جمله در تعیین زاد روزی برای مسیح و جشن ویژه‌ی آن، تا چه اندازه کارساز

بوده اند. "مثل اینویکتوس" در واقع لقبی برای "میترا" (ایزدمهر) بوده است

ـ گفتار سوم، پژوهش ساندرمن (Werner Sundermann) است زیرعنوان کتاب غولانِ مانی و کتابهای یهودی یEnoch» کتاب غولان یکی از نوشتارهای مانی است به زبانهای فارسیِ ی میانه (پارسیک یا پهلوی) و شعدی که درمیان ورقهای بازیافته از "تورفان" شناخته شده است و دانشوران و پژوهشگران نامداری چون و ب . هِنینگ آن را بر رسیده اند تابرداشت مانی را از عولانی که از آنها سخن می گوید، دریابند و خاستگاههای اندیشه ی او را باز شناسند.

نویسنده برخلاف چشمداشت خوانندهٔی جویا، درهمان نخستین سطرهای مقاله ی خود با گونه یی پیشداوری یادآور می‌شود که سرچشمه‌ی اصلی ی اندیشه ی مانی در کتاب غولان، کتابهای برساخته ی یهودی نامبردار به Enoch است که به زبان آرامی نوشته شده و از غار شماره ی ۴ در ناحیه قمران به دست آمده است وی درتحلیل واژه های "مَزَن"، "مَزَندَر" و "مَزَندَران" درکتاب مانی، آنها را به درستی به بزرگ و عظیم تعبیر می کند و به اشاره یی در گزارش گمان شکن بازبُرد می دهد که "مازندران" آمده در نوشتارهای مانی را «دیوان به زنجیرکشیده شده درآسمانها» می شمارد. اما در دساله ی این گفتار، رویکردِ چندانی به اسطوره‌های هند و ایرانی ندارد که می دانیم درکنار پاره‌یی تأثیر پذیریها از مأخذهای سامی، نقش عمده را در ساختار اندیشه ی مانی داشته اند؛ بلکه با درمیان نهادن برخی گمان ورزیها و انگاشتها، بدین برآیندِ خودخواسته می‌رسد که مانی درهنگام نگارش کتاب غولان، روایتی از کتابهای یهودی یEnoch را درجامعه ی یهودی ـ مسیحی ی زادگاه خود (بابِل) در دسترس داشته و از کودکی با آن آشنا و دمساز بوده و از آن و نیز پاره یی افسانه های "گِنوستیک" (یا گِنوستیک شده ی) یهودی بهره گرفته است

ـ گفتار ششم[۹] «صُعود (عُروج/معراج) أشعیاء و ایران» نگارش راسل (James R. Russell) است. پژوهنده به بررسی و شناخت متنی یهودی درباره ی صُعود اشعیاء می‌پردازد که بخش یکم آن، توصیف شهادت آن پیامبر است نویسنده به بینش دوگرایانه و رویکرد به جنبه های ناهمگون "نیک" و "بد" زندگی دراین متن اشاره می کند و هرچند آن را دارای پیشینه یی درمیان اسرائیلیان می داند، از تأثیرگذاری ی اندیشه‌های زرتشتی در این بینش نیز سخن می‌گوید و یادآور می شود که اگر چه نمایه ی چیرگی ی "گناهکاری" در اورشلیم و نابود کردن "نیکوکاری" دراین متن، ریشه در سنّت پیامبری در اسرائیل دارد، اما جای گرفتن آن در مرکز توجّه، امری است نمونه وار و وابسته

به باورهای فرقه‌ی دینی‌ی "دریای مرده" که عنصرهای ایرانی درنهادهای اندیشگی‌ی آن شناخته شده است و نخستین بخش متن "صُعود أشعیاء" را گاه مربوط به برداشتهای آن فرقه دانسته اند.

راسل آنگاه به بررسی‌ی روایتهای کشته شدن أشعیاء در نوشتارهای تلمودی و دیگر اثرهای یهودی می پردازد و سپس به برداشت پاره یی از پژوهندگان اشاره می کند که بر بنیاد آن، میان داستان شهادت أشعیاء و افسانه های ایرانی‌ی مرگ "یِیمَه" (جمشید) ـکه روایتهای گوناگون و گاه ناهمخوانی از آن درگسترده‌ی زمانی‌ی از عصر **اوستا** تا روزگار **شاهنامه** برجای مانده است ـ همانندی‌ی چشمگیری دیده می‌شود "یِیمَه" در **اوستا** و "یَمَه" در سنسکریت، نخستین "آدمی"، نخستین "شاه" و نخستین "میرا" (فانی) است او شهریارِ جهان مردگان می‌شود و به سبب آن که داروی فرا آورده‌ی او آدمیان را جاودانگی می‌بخشد، او را ایزدینه می‌انگارند در واقع وصف دوران او در یَسنَه ۹/بندهای ۳-۵، یعنی روزگاری که درآن « نه سرمای بود نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رَشکِ دیوآفریده، پدر و پسر هریک[به چشم دیگری] پانزده ساله می‌نمود.»[10]، بسیار همانند توصیفهای أشعیاء از دوران مسیحایی‌ی خویش است بخشی از این جنبه‌ی مسیحایی را در سرگذشت جمشید هم می بینیم. او به زیرزمین می‌رود تا در کاخی درخشان به نام "وَر" بر جامعه یی جاودانه شهریاری کند که همه‌ی ساکنانش در پایان جهان از آن "وَر" بیرون خواهند آمد و پدیدار خواهند شد

نویسنده با سنجش روایتهای گوناگون سرگذشت اشعیاء با افسانه های جمشید، می نویسد در متنهای زرتشتی از **اوستا** تا **بُندهِش**، جمشید به دست شاه خودکامه‌ی غول آسایی به نام "اَژیِ دَهاک" از شهریاری برکنار می‌شود و برادرش، سپِیتیورَه، او را با ارّه به دو نیم می کند (یشت ۱۹، بند۴۶) در **شاهنامه**، ضَحّاک (دگردیسه‌ی تازی شده‌ی "اَژیِ دَهاک") به فریب ابلیس به کشتن جمشید برانگیخته می‌شود جمشید می‌گریزد و درتنه‌ی درختی پنهان می‌شود، اما کارگزاران ضحّاک او را می یابند و با ارّه به دو نیمه می بُرند درأین روایت، سخنی از برادر جمشید درمیان نیست و برخی از پژوهندگان برآنند که همین دوگونگی‌ی جزئی می تواند نشانی از تأثیر پذیرفتگی‌ی آن از داستان شهادت أشعیاء باشد

راسل کار سنجش را پی می‌گیرد و فراتر از داستان جمشید، به همانندی‌ی درونمایه‌ی دو روایتِ شهود آسمانی‌ی أشعیاء پیامبر و پدیداری «دومینوی نیک و بد» بر زرتشت در یَسنَه ۳۰ بازنِبُرد می دهد. جدا از آن در **زَنْدِ وَهومَن یَسن**

نیز زرتشت در دیداری گیهانی به بایستگی‌ی مرگ خویش پرخاش و اعتراض می کند. این برخورد وی با رویکرد بدین آموزه‌ی زرتشتی که مرگ را دستکار اهریمن می دانند، دریافتنی است. چنین اعتراضی را در دیدار آسمانی‌ی ابراهیم در "عهد ابراهیم" نیز می بینیم که بی گمان وامی است از فرهنگ ایرانی. این دیدارهای گیهانی، همه ریشه در آموزه‌ی دینی‌ی ایرانی دارد و در یهودیگری جز در سرگذشت حِزقیال" و اَشعیاء شناخته نیست. در ادبیات پهلوی، شخصیت ابراهیم با زرتشت درآمیخته است و در سنّت زرتشتی‌ی پسین و نیز در روایتهای اسلامی، این دو اینهمانی یافته اند[11]

تاکید جیمز راسل بر تاثیرگذاری‌ی اسطوره ها و اندیشه های دینی‌ی ایرانی بر سرگذشت اَشعیاء پیامبر اسرائیلی که جُستاری دانشی و پژوهشی و رویکردی گسترده به مآخذها و مدرکهای رهنمون، پشتوانه‌ی آن است، نمونه‌ی سراولوی از یک کار تحقیقی و دانشگاهی‌ی امروزین را در پیش چشم خواننده می گذارد

ـ «قاعده های پاکی‌ی زرتشتی و یهودی» هفتمین گفتار مجموعه است از ویلیامز (A. V. Williams) نویسنده براین باور است که به رغم در دسترس بودن این قاعده‌ها، جای تحلیلی جامعه شناختی از آنها و دریافتِ حوزه‌ی کارکردشان تا اندازه‌ی زیادی خالی می نماید و او می خواهد در این پژوهش، بدین کار بپردازد. وی می‌نویسد که "قاعده های پاکی" بر همه‌ی کردارهای دینی‌ی زرتشتیان فرمانرواست و بخش اصلی‌ی سامان دینی‌ی آنان را تشکیل می‌دهد درونمایه‌ی "پاکی" همه‌ی جنبه های اندیشه‌یَ زرتشتی را در برمی‌گیرد و استعاره‌ی عالَب و ارزش مینوی‌ی آن است. از دیدگاه پیروان این دین، تن آدمی نُمادِ همه‌ی جهان هستی است و خویشکاری‌ی بخشهای گوناگون آن و پیوند آنها با یکدیگر، تمثیل ساختار پیچیده‌ی گیهان به شمار می آید. بنابراین، پاکداری‌ی تن که این همه بر آن تاکید می رود، تنها نگاهداشت آن از آلودگی به مفهوم عادی و رایج واژه نیست؛ بلکه حفظ جهان نیکی و پاکی (جهان آفریده‌ی اهوره مزدا)ست در برابر تازش و پتیارگی‌ی مینوی ناپاک و ستیهنده (اَنگره مَینیو/اهریمن). به دیگر سخن، مرزهای تن، همان مرزهای جهان هستی است تن آدمی (همان گونه که همه ی جهان) می تواند لانه ی اهریمن و دیوان و دُروجان باشد و یا خانه‌ی مینویان و ایزدان. بربنیاد رهنمودی در دینکرد، هرگاه کسی ایزدان را به تن خود راه دهد، آنان را به همه‌ی جهان فرود آورده است.

پژوهنده پس از تجزیه و تحلیل همه‌ی آموزه‌ی دینی‌ی زرتشتی و قاعده ها و رمزگانهای پاکی و نا پاکی در این دین ، می خواهد دریابد که آیا این آموزه و

قاعده ها تا چه پایه با همتاهای یهودی‌ی خود سنجیدنی و انطباق پذیر است امّا سرانجام احتمال می‌دهد که نتوان نظام دومینویی‌ی زرتشتی و اسطوره شناسی و یزدان‌شناخت آن را که در آن همه‌ی مرزهای نیکی و بدی و گستره‌های فرمانروایی‌ی اهورایی و تازش و ستیهندگی‌ی اهریمنی به روشنی باز شناسانده شده است، با آموزه‌ی یگانه‌گرای یهودی سنجید و انطباق داد که درآن "تابو" های پاکی و آلودگی، چیزی جز جنبه هایی از اراده‌ی خداوند یگانه‌ی قادر متعال نیست

ـ کیخسرو دینشاه ایرانی درگفتار خویش «مفهوم بنیادی‌ی کُنش و واکُنش میان سنّتهای کهن یهودی و ایرانی» (آخرین گفتار بخش یکم مجموعه)، نخست شیوه های گوناگون داد و ستد میان سنّتها را برمی رسد و از آن میان به روشی اشاره می کند که هرچند بیشتر نادیده گرفته شده، فراگیرتر از دیگر شیوه‌هاست و بر پایه ی آن جنبه های یک سنّت از سوی سنّت دیگر، نه پذیرفته و نه ردّ و انکار می شود؛ بلکه در طرح پیشرفتِ خودِ آن، نوعی دیگرگونی پدید می آورد

ایرانی آنگاه یادآوری می کند که با تمرکز بینش براین گونه از کُنش و واکُنش، می خواهد داد وستد برخی از باورها و مفهوم ها را در میان یهودیان و ایرانیان روزگاران کهن بپژوهد و تمایه ی این پژوهش را در سه مقوله پیش می‌نهد:

۱. یزدان شناخت استدلالی: دریافت دادگری‌ی خداوند، بویژه از دیدگاه رنج بُرداری‌ی ناسزاوار آدمی؛

۲ برداشتهای یزدان‌شناختی از "نیک" و "بد"؛ و

۳ فرجام شناسی آموزه‌ی رستگاری‌ی فردی و همگانی

پژوهنده سپس سه گونه از دین آگاهی (بینش دینی) را می شناساند یکمین را "دین‌آگاهی ی کهن‌گرای (باستانی)" می نامد و درآن "شَمَن" یا جادوگر-پزشک قبیله را شخصیّت کارآمد می شمارد و کارکردِ آن را همان چیزی می داند که ما امروز جادو می خوانیم؛ دوّمین را "دین آگاهی‌ی کهن‌سامان" نام می دهد و آموزه‌ی آن را استوار بر پایه‌ی باور به دو قلمروِ طبیعت و فراطبیعت و کارکردِ آن را کوشش برای شناخت این دو قلمرو و برقراری‌ی پیوند میان بخش فُرودین و بخش بَرین و دست اندرکاران عمده‌ی آن را پَریستاران (دین وران/پیشوایان دینی) می داند؛ سومین را "دین آگاهی‌ی اندیشه‌گرای" می خواند که باورمندان، خود را خویشکارِ ورزیدن بینش دینی‌ی خویشتن می داند. دراین گونه از دین‌آگاهی، جهانِ واقعیّتی شناخته می‌شود ژرف تر از هستی‌ی مینوی و برپایه‌ی

این آگاهی و شناخت، شیوه یی از زندگی آرمانی تلقّی می گردد که روش اخلاقی نام دارد و آن را به نیکوکاران سفارش می کنند.

* * *

ـ نخستین گفتار بخش دوّم این دفتر، «سفال نوشته های نو[یافته] از مَروِ کهن» نام دارد که پژوهشِ مشترکِ و. ا. لیوشیتز و ز. ای. عثمانوواست در بخش یکم، عثمانووا گزارشی جزء به جزء و علمی از کاوشهایی که در سال ۱۹۸۶ به وسیله ی «هیأت مجتمع باستان شناسی‌ی جنوب ترکمنستان» در ارک قلعه، دژِ شهر کهن مَرو انجام پذیرفته است، به‌دست می‌دهد در این کاوشها بازمانده‌هایی از ساختمانها و پاره یی افزارهای زندگی و سکّه ها و آوندهای سفالین دارای سفال‌نوشته به دست آمده است که پژوهنده، پس از بررسی‌ی جنبه‌های گوناگون هریک، پیشینه‌ی آنها را بنا برقرینه های موجود، از یکی دو سده پیش از میلاد تا سده‌ی سوّم میلادی برآورد می کند.

در بخش دوم، "لیوشیتز" می کوشد تا سفال‌نوشته های نو یافته را بخواند و ریشه‌یابی کند. یکی از آنها چهار واژه به زبان پارتی (پهلویک یا فارسی‌ی میانه‌ی شمالی) را در برمی‌گیرد که گزارش آن می‌شود «مال **Pakūr** پسر 'Yōsā'» نویسنده واژه‌ی **Pakūr** را ایرانی می‌داند و دگردیسه های آن را هم می‌شناساند، اما 'Yōsā' را نامی سامی می‌شمارد و احتمال می دهد که شکل ساده‌ی **Yōsēp** (یوسف) باشد و بنابراین دارنده‌ی آن یهودی بوده است این استدلال برای یهودی شناختن دارنده‌ی نام یوسف (که شناخت آن نیز پایه در احتمال دارد) چندان قوی نیست. اما در پاسخ بدین پرسش که چگونه پدری یهودی نامی پارتی بر پسر خود نهاده بوده است، به برآیند روشنی نمی رسد و تنها می‌انگارد که چه‌بسا چنین فرزندی از یک‌زناشویی‌ی دوتیرگی (یهودی-پارتی) پدید آمده بوده باشد.

دومین سفال‌نوشته، تنها واژه‌ی **Mylk** را دارد که پژوهنده بی هیچ بحث روشنگری، آن را هم عبری می انگارد و برآن است که بایست نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و معنای آن را هم «صورت فلکی‌ی تو» (سرنوشت تو) می‌نویسد. از سوّمین سفال‌نوشته نیز تنها واژه‌ی **Rōxšnpat** برجا مانده است به معنی‌ی «آن که درپناه روشنایی است» و ناگزیر باید نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و در ایرانی بودن آن هم جای گفت و گویی نیست.

ـ دوّمین گفتار این بخش به «وامواژه های ایرانی در زبان آرامی‌ی یهودی ـ بابلی» پرداخته و نوشته‌ی شائول شاکد است. نویسنده، **تلمود** را که این گونه واژه ها

درآن دیده می شود، گذشته از جنبه‌های دیگرش، گنجینه یی از وامواژه های ایرانی می‌خواند و بودن این واژه ها را درآن، برآیند تأثیرگذاری‌ی ژرف ایرانیان و بویژه لایه‌ی اداری‌ی آنان در برخورد با ساکنان بومی‌ی بابل، اعم از یهودی و جز یهودی، می شمارد

پژوهنده در خُستارجود، شماری از این وامواژه ها را به بحث می گذارد و جنبه های گوناگون ساختاری و معنا شناختی‌ی آنها را بر می‌رسد که آموزنده و خواندنی است. یکی از دریافتهای باریک بینانه‌ی نویسنده، درباره‌ی پاره یی از جمعهای شکسته‌ی عربی از وامواژه های ایرانی است که شکل این گونه جمعها در واقع همان پیکره‌ی آوایی‌ی یکان واژه را در زبانهای کهن ایرانی باز می تاباند و ساخت یکان تازه‌ی آن در عربی را از آن برگرفته اند. برای نمونه از "أسوار" یا "اِسوار" درعربی یاد می کند که جمع شکسته‌ی آن "أساوِرَه" نمایشگر یکان آن در زبانهای ایرانی است (فارسی‌ی باستان **asābara**/ فارسی‌ی میانه **asāwar**)

ـ سومین گفتار در بخش دوم، «رشیدالدین فضل الله و پیشینه‌ی یهودی‌ی او» از امنون نتصر است. نویسنده بررسی و ردیابی‌ی گسترده یی دارد در پژوهشهای ادیبان و تاریخ نگاران و تذکره نویسان قدیم و جدید ایرانی و جز ایرانی که در نوشتارهاشان اشاره ها یا گزارشهایی آمده است در باره‌ی زمان و زندگی و سرگذشت و شخصیّت رشیدالدین فضل الله، پزشک و دولتمرد عصر ایلخانان مغول در ایران، به قصد اثبات یهودی تبار بودن وی و این که او در میان‌سالی به اسلام گروید

شاید بتوان گفت که برآیند همه‌ی گُفتاوَردهای نویسنده و سنجش و ارزیابی‌ی قوّت و ضعف آنها، به سودِ اثباتِ نظریه‌ی او باشد؛ اما جای این پرسش بنیادی درباره‌ی طرح اصل این خُستار باقی است که پژوهشهایی از این دست، چه سودی برای دانش دارد و کدام گِرهِ کوری را از نادانسته های دانش پژوهان می‌گشاید؟

ـ«مناظره میان خدا و شیطان در *برِشیت نامه‌ی* شاهین» نوشته‌ی ورا باش مورِین چهارمین مقاله‌ی بخش دوّم است. شاهین شیرازی شاعری یهودی بوده که در سده‌ی هشتم هجری (سده‌ی چهاردهم میلادی) می زیسته و منظومه هایی به زبان فارسی و به خط عبری از وی برجا مانده است. از جمله‌ی این سروده ها می توان ***برِشیت نامه، موسانامه، اردشیر نامه و عَزرا (اَزرا) نامه*** را نام برد

نویسَنده‌ی گفتار، یادآوری می‌کند که کارِ اصلی‌ی شاهین به نظم درآوردن بخشهای داستانی‌ی پنج کتاب نخستینِ عهد عتیق است. وی برآیندِ کارِ سراینده

را «حماسه‌ی شاهین» و «حماسه‌ی توراتی» می نامد و می‌گوید شک نیست که شاهین قصد داشته است با الهام‌گیری از **شاهنامه** حماسه‌ی شکوهمند فردوسی و **پنج گنج**، منظومه های حماسی-غنایی‌ی نظامی، حماسه یی دیگر بر بنیاد پنج "سِفر" (کتاب) نخستِ کتاب دینی‌ی یهودیان پدید آورد و آن را به همان پایگاه والای **شاهنامه** و **پنج گنج** برساند.

پژوهنده در بررسی‌ی سروده های شاهین دوجنبه‌ی درونمایه و ساختار آنها را از یکدیگر تمکیک می‌کند و در این گفتار، تنها به تحلیلی از درونمایه‌ی یکی از میانوَردهای (episode) **بِرشیت نامه** به نام «داستان سقوط شیطان» می‌پردازد و پس از پژوهشی ژرف در سرچشمه های توراتی و یهودی و قرآنی و اسلامی‌ی داستان، بدین برآیند می رسد که سراینده بیشترین تأثیرپذیری را از خاستگاههای اسلامی و از همه برتر **قصص الانبیاء** اثر ابواسحق‌النیسابوری داشته است. نویسنده بحث گسترده درباره‌ی ساختار سروده های شاهین را به یکی دیگر از پژوهشهای خود بازبُرد می دهد و درگفتار کنونی، سخنی در این زمینه نمی گوید.

نویسنده در ضمن بحث از **بِرشیت نامه**، از نام دیگر آن "یوسف و زلیخا" یاد می‌کند و آن را «وام گرفته از نام حماسه‌ی دیگری به همین نام از سروده های فردوسی» (؟!) می شمارد. جای شگفتی است که وی، اثر تقلیدی و ناشیانه و بی‌مایه یی چون "یوسف و زلیخا" را حماسه می شناسد و پس از چند دهه که از بحثهای انتقادی و روشنگر زنده‌یادان استاد مجتبی مینوی و استاد عبدالعظیم قریب گَرکانی و دیگران[۱۲] درباره‌ی بی‌پایگی‌ی انتساب آن به فردوسی می گذرد، هنوز هم آن را امری قطعی به شمار می آورد

-سرور سرودی گفتار بلند و سودمند خود (پنجمین گفتار بخش دوم) را «مفهوم ناپاکی‌ی یهودی و بازتاب آن در سنتّهای ایرانی و یهودی-ایرانی» نام داده است. نویسنده با دقتّی پژوهشی به تأثیرگذاری‌ی دیدگاههای زرتشتی نسبت به بی‌باوران در تلقّی‌ی اسلام شیعی از همین امر، اشاره می‌کند و برداشتهای باورمندان به هر دو دین را در دو بخش جداگانه بر می‌رسد تا با سنجش آنها ریشه های کهن مسئله را بشناسد و زمینه‌ی بحث اصلی‌ی خود را آماده کند. وی یادآور می شود که جدا از پژوهش در مأخذهای نوشتاری برای جُستار بیشتر، به مردم عادی نیز روی آورده و از گزارش گفتار و شرح آزمونهای آنان در باره‌ی جنبه های گوناگون پیوند میان پیروان دینهای مختلف (بویژه مسلمانان شیعی و یهودیان) در ایران نیز بهره برده است. از این دیدگاه،

تحقیق او رنگ جامعه شناسی‌ی تجربی و یا بهتر بگوییم استقرایی می یابد و با کاوش در ژرفای فرهنگ توده، چهره ها و ویژگیهای ناشناخته یی از جامعه‌ی ایران در سده‌های پیشین و در عصر حاضر را به خواننده معرّفی می‌کند تا بتواند پاره یی از کُنشها و برخوردهای کنونی را در پرتو این چراغ رهنمون بازشناسد.

پژوهش نویسنده‌ی این گفتار با همه‌ی سودمندی اش، مشتی از خروار است و موضوع بحث او را می توان در سرتاسر ادبیّات پیش و پس از اسلام ایران پی گرفت و کاوید و به برآیندی بسیار گسترده تر رسید. برای نمونه، هنگامی که خاقانی در سده‌ی ششم هجری می گوید: «گردون یهودیانه به کتفِ کبودِ خویش/ آن زردپاره بین که به عَمدا برافکند»، برای دریافت مفهوم "زردپاره" و پیوند آن با "یهودیانه" ناگزیر باید نقبی به درون تاریخ زد و دانست که این "زردپاره" همان تکّه پارچه‌ی زردرنگ یا عسلی رنگی است که از زمان متوکّل خلیفه‌ی عبّاسی، اهل ذِمّه (بویژه یهودیان) ناگزیر بودند به منظور باز شناخته شدن از مسلمانان برجامه‌ی خود (در نزدیک کتف) بدوزند و آن را عِیار یا عسلی می‌نامیدند.

از این نمونه‌ها و نشانه‌ها درهمه‌ی اثرهای ادبی‌ی فارسی بسیار می توان جست. جدا از آن در زبانزد و مثلها و تعبیرهای روزمره در زبان مردم عادی و بویژه درگویشهای محلّی نیز فراتر از آنچه در گفتاوردهای نویسنده‌ی مقاله می‌بینیم، به شاهدهای زیادی در این راستا بر می خوریم که هنوز چنان که باید و شاید به ثبت و ضبط نرسیده و به بحث و بررسی گذاشته نشده است.

ـ«گویش یهودیان همدان» پژوهش هاینده سهیم ششمین گفتار بخش دوم و پایان بخش همه‌ی مجموعه است. نویسنده، این گفتار را به خاطره‌ی استاد زنده‌یاد بهرام فره وشی پیشکش کرده که کاری است در راستای بزرگداشت فرزانگان و بسیار ستودنی.

سهیم که بنا براشاره‌ی خود، بیش از دو دهه درگیر پژوهش و بررسی‌ی موضوع این تحقیق بوده و پایان نامه‌ی دانشگاهی‌ی خود را نیز درباره‌ی آن نوشته، گزیده یی ازدستاورد مطالعه‌ی خویش را دراین جا آورده و کوشیده است تا بنیادی ترین جنبه های ساختاری‌ی گویشی را که ـ بنا بر نوشته‌ی او ـ امروز دیگر گوینده یی ندارد و در واقع آن را باید شاخه‌ی خشکیده یی از درخت زبانهای ایرانی شمرد، به خواننده عرضه بدارد.

این یادآوری‌ی پژوهنده که درگویش موضوع بحث او کمتر از یک درصد از واژگان عبری است و هرچه هست در چهارچوب زبان شناسی‌ی ایرانی جای

می‌گیرد و نیز این برداشت او که گویش یهودیان پیشین همدان در اطلس زبان شناسی‌ی ایرانی در زمره‌ی گویشهای ناحیه‌ی مرکزی رده بندی می شود و با گویشهای یهودیان کاشان و اصفهان و نیز گویشهای کهن میمه، گَز، نَطنز، خوانسار و نائین و نیز گویش زرتشتیان خویشاوندی‌ی نزدیک دارد، گویای این واقعیت است که در این پژوهش، سخن بر سر یک گویش ایرانی است که گویندگان آن، یهودیان ساکن همدان بوده اند.

آشکارست که در یک گفتار چند صفحگی، نمی توان همه‌ی جنبه ها و ریزه‌کاریهای یک گویش را به نمایش گذاشت؛ اما کوشش نویسنده برای تشریح ویژگیهای آواشناختی و دستور زبانی و نیز ساختارهای صرفی‌ی گویش موضوع سخن، که نمونه های دقیقی را همراه دارد، در همین تنگنای کنونی نیز سودمند است و دستمایه یی برای پژوهشهای بیشتر در شناخت زنجیره‌ی گویشهای مرده و زنده‌ی ایرانی و سنجش آنها با یکدیگر به شمار می آید و سزاوار قدردانی است.

پاره یی از ویژگیهای این گویش که پژوهنده آنها را منحصر بدان شمرده است، در دیگر گویشها نیز همانندهایی دارد. برای نمونه gōw joft را در گویشهای مرکزی‌ی دیگر و از جمله در منطقه‌ی اصفهان به گونه‌ی joft gow می بینیم و یا s̀aam و laal (با واکه‌ی کشیده‌ی a و جابجایی‌ی دو همخوان "م" و "ع" در یکمین) و یا ja'de (با همخوان "ء" به جای واکه‌ی a) درست به همین گونه در اصفهانی هم دیده می شود. béber و béberīd و bōxor نیز با همین آوانگاری و تکیه در اصفهانی کار برد دارد.

نویسنده در یادکرد از سرزمین ما، Iran را به کار برده است؛ اما سزاوار بود که Persia را به جای آن می آورد که نام شناخته شده یی است در زبان انگلیسی و در اشاره به "بَغستان" (بیستون) Behistun را آورده است که یکی از گونه های نگارش این نام در زبان انگلیسی است و بهتر و برتر این بود که Bisotun می نوشت که در *دانشنامه ی ایران* هم آمده است.

پی نوشتها و بازبردها:

۱ Iranian Religion and Judaism Comparative Studies

۲ Jewish Life in Iran from the Parthian Period to Modern Times

۳. نویسنده *Sefirot* را این گونه معرفی کرده است. «سفیروت شاید مشهورترین و شناخته‌ترین شرح کابالای سده های میانه و نمادگونگی‌ی درونمایه‌ی آن باشد.» نگارنده‌ی این گفتار می افزاید

"کابالا" درعبری qabbālāh خوانده می‌شود و در عربی و فارسی "قباله" را از آن داریم این کلیدواژه در بنیاد خود، نام نظامی رازگونه و عرفانی برپایه‌ی گزارشی صوفیانه از عهد عتیق و دیگر نوشتارهای مقدّس یهود بوده درمیان گروهی از پرستاران یهودی و مسیحی در سده‌های میانه رواج داشته است

۴ Gedaliahu G Stroumsa

۵ B Geiger, *Die Amesha Spentas, Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1916

۶ ن ک به

L H Gray, "Foundation of the Iranian Religion," *The Journal of the K R Cama Oriental Institute*, No, 15, Bombay 1929

۷ ن ک به

Irach J S Taraporewala, *The Circle of Perfection, Dinshah Irani Memorial Volume*, Bombay 1943

۸ برابر است با "اردشیر" درفارسی‌ی نو که نام سه تن از شهریاران هخامنشی بوده است

۹ گفتارهای چهارم و پنجم این دفتر به زبان فرانسه نگاشته شده و کتابشناخت آنها به ترتیب به شرح زیر است

Jean Kellens, *L'Eschatologie mazdeenne ancienne*, Philippe Gignoux, *Sur la realite d'une sibylle persane*

۱۰ *اوستا، کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۷

۱۱ راسل در پی نوشت به گُفتاوَرد از جکسن می نویسد «طبری زرتشت را یک حواری‌ی "ارمیا" و بومی‌ی اسرائیل می داند که به آذربایجان کوچید و از آن‌جا به بلخ رفت» آنگاه در گُفتاوَردهایی دیگر، می‌نگارد «در روایتهای سنّتی‌ی ایرانی نیز رویکردی به پیوستگی با جهان عهد عتیق دیده می شود برپایه‌ی *بیکرد*، دَهاک (اژی دهاک) یهودیگری را برساخت و نیا براشاره یی در *دبستان* ساختن معبد را که "کُندِژ هوخت" نامیده شده، به ضحّاک نسبت داده اند ، راسل اضافه می کند که این نام باید از "کَنگ دِز" (دژی شگفت در فرهنگ ایرانی گرفته شده باشد نگارنده‌ی این نقد می افزاید در *شاهنامه* کاخ ضحّاک که در بیت‌المقدس (اورشلیم) بوده است و فریدون پس از چیرگی بر ضحّاک آن را می گشاید، "کنگ دِژهوخت" نام دارد «به خشکی رسیدند سرکینه‌جوی (سپاهیان ایرانی به سپاهبدی‌ی فریدون)/ به بیت المقدّس نهادند روی/که بر پهلوانی زبان رانندند/ همی کَنگ دِژهوخت‌ش خواندند» (*شاهنامه*، ویرایش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۷۴)

۱۲. مجتبی مینوی، «کتاب هزارهٔ فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی» مجلّه‌ی *روزگارنو*، ج ۵، لندن، ۱۹۴۵؛ و عبدالعظیم قریب، «یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی» مجلّه‌ی *آموزش و پرورش*، ج ۹، شماره‌ی ۱۰ و ۱۱، ۱۳۱۸ و ج ۱۴، سال ۱۳۲۳ نیز ن ک به «پشیمانی فردوسی از شاهنامه سرایی»، نقدی برچاپ تازه یی از *یوسف و زلیخا* از نگارنده‌ی این گفتار در *فصل کتاب*، شماره‌ی ۹، پاییز ۱۳۷۰

جُنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society
P.O.Box 7353
Alexandria, Virgına 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

علی قیصری*

گزارشی از سفرنامهٔ شاردن

Ronald W. Ferrier
A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire
London & New York: I. B. Tauris, 1996
ISBN I 85043 564 2

ژان شاردن جواهر ساز، بازرگان و سیّاح فرانسوی (متولّد پاریس ۱۶۴۳، متوفی لندن ۱۷۱۳) در نیمهٔ دوّم قرن هفدهم میلادی در خلال سال های ۱۶۶۵ تا ۱۶۷۷ جمعاً دوبار به ایران عصر صفوی مسافرت کرد و شرح مشاهدات خود را درسال های آخر عمر که در انگلستان بسر می برد درسال ۱۷۱۱ در هشت مجلّد به چاپ رسانید. سفرنامهٔ شاردن از همان ابتدا شهرت و محبوبیّت زیادی درمیان اروپائیان پیدا کرد، چه در میان عامّهٔ کتابخوان که اینک مایل به خواندن عجایب سرزمین های دور دست و افسانه ای مشرق زمین بودند و چه آنها که نسبت به ویژگی های اقلیمی و اوضاع اقتصادی و روابط اجتماعی ممالک دیگر کنجکاوی و دقت نظر بیشتری داشتند.

مشاهدات شاردن از بدو انتشار جالب نظر نویسندگانی چون منتسکیو، گیبون، ولتر و رسو گردید. مثلاً نظریهٔ مشهور منتسکیو درمورد تأثیر شرایط اقلیمی بر طرز فکر و روابط اجتماعی جوامع، مطروح در آثاری مانند **نامه های ایرانی** و **روح القوانین**، به گزارشات شاردن از ایران و هندوستان ارجاع دارد. گیبون نیز او را کنجکاو ترین سیّاح دنیای جدید می دانست. شاردن خود برخی متون قدیمی یونانی و رومی دربارهٔ ایران ازجمله آثار هرودوت و استرابو را

---

* استاد تاریخ و ادیان در دانشگاه سان دیاگو. *Iranian Intellectuals in the Twenteeth Century* آخرین اثر علی قیصری است که به تازگی از سوی انتشارات دانشگاه تکزاس منتشر شده

را خوانده بود و نیز با آثار سیاحان اروپائی پیش از خود هم آشنا بود و با دیدی انتقادی به نوشته های آنان در بارهٔ ایران می نگریست.[۱]

کتاب حاضر به قلم رونالد فریِر ترجمه و تلخیصی است از سفرنامهٔ شاردن (نسخهٔ چاپ آمستردام، ۱۷۱۱)، و اگرچه پژوهندگان تاریخ صفویه را از ارجاع به اصل سفرنامه بی‌نیاز نمی کند ولی خلاصهٔ مفیدی است از سفرها و مشاهدات شاردن و در بردارندهٔ اطلاعات و نکاتی دربارهٔ ایران زمان صفوی، به‌طور کلّی، و دربار شاه عبّاس دوّم (۱۶۶۶-۱۶۴۲) و شاه سلیمان صفوی (یا شاه صفی دوّم، ۱۶۹۴-۱۶۶۶) و شهر اصفهان، به‌طور اخص. کتاب دارای یک پیشگفتار، یک مقدّمه، یازده فصل و یک بخش پایانی است. در ابتدای کتاب اسامی و تواریخ شاهان صفوی و نیز جدولی برای مقایسهٔ ارزی مسکوکات ایران، فرانسه و انگلستان در زمان شاردن آمده است؛ بعلاوه سی و هشت تصویر برگرفته از سفرنامهٔ شاردن (نسخهٔ چاپ پاریس، ۱۸۱۱)، دو نقشه از سفرنامهٔ کمپفر (نویسنده و سیّاح سوئدی که چندی پس از شاردن به ایران مسافرت کرده بود) و نقشهٔ دیگری از اصفهان، زینت بخش چاپ نفیس کتاب است. اگر از معدود اغلاط مطبعی در ثبت برخی اسامی (مانند یعقوب کندی، صص ۱۳۰ و ۱۹۰) و سهوهای دیگر (مانند اشاره به "سلسله جبال الوند" به‌جای البرز، ص ۱۶۶) و کمبودهای فهرست انتهای کتاب که بعضی اعلام مهم وارده در متن را از قلم انداخته بگذریم، مطالب خواندنی درکتاب فراوان است.

همانطور که نویسنده نشان می دهد گزارشات شاردن دربارهٔ راه و رسم زندگی مردم، آئین دربار، وضعیت اصناف، معماری و فضای درونی منازل، محوطه سازی باغ ها، درختکاری و گیاه شناسی (حتّی ثبت شیوه‌های پیوند زدن درختان میوه در ایران) و غیره سوای اینکه از دقّت حرفه ای او در جواهرسازی که پرداختن و توجّه به جزئیات را ایجاب می کرد سرچشمه می گرفت، بیانگر جهان بینی عصر او نیز بود. شاردن به تبع روحیهٔ جستجوگر زمانه در پی کشف روابط مکنون در واقعیت پیرامون بود و هم از همین دیدگاه راه و روش ایرانیان را می سنجید و نقد می کرد. مثلاً هرچند از طرفی ستایشگر ارجگزاری ایرانیان به علوم و دانش ها و به فضلا و دانشمندان بود ولی از سوی دیگر از گرایش آنها به کلیّات و عدم پیروی از ضابطهٔ مشخّص علمی خرده می گرفت. به زعم شاردن ایرانیان به جای آنکه شاخه ای از علمی را گرفته و آنرا گسترش بخشند به دور باطل کلّی نگری و کلّی گوئی درباب دانش ها افتاده بودند، و یا اینکه آنها به خلق و خوی شخص دانشمند اهمیت بیشتری می دادند تا به ثمرهٔ

واقعی دانش او. برهمین منوال شاردن از یکسو ایرانیان را دارای روحیه ای معتدل می داند و آنها را به خاطر اینکه اهل مدارا و تساهل هستند تحسین می‌کند ولی از سوی دیگر کم تحرکی و محافظه کاری و عدم رغبت آنان را به مسافرت ناشی از عدم دسترسی آنان به نقشه می داند و از همین رو به نظر او ایرانیان تصوّر درستی از دنیای خارج در ذهن نداشتند و بطور کلّی در جغرافیا بی سررشته بودند. علومی که ایرانیان در آن دستی داشتند به رغم وی عبارت بود از ریاضیات و موسیقی (که شاردن آنرا جزو ریاضیات به حساب می آورد) و به خصوص نجوم. هرچند که از اسطرلاب های ساخت ایران که نوع مرغوبش ساختهٔ خود ریاضی دانان و منجمّین بود بسیار تعریف می کند ولی به اعتبار علمی استفاده از اسطرلاب اعتقادی ندارد. شاردن هم چنین متذکر می گردد که در ایران، در قیاس با دسته ای که به علوم نظری و طبیعی می پردازند، آن دسته که به علوم دینی مشغولند ارج و اعتبار بیشتری دارند. تازه دستهٔ اخیر هم مبنای کار خود را براین گذاشته بودند که هرچه باید گفته شود تابه‌حال توسط علمای سابق گفته شده و کار علمای کنونی باید همان تکرار گفته های پیشینیان باشد و نه کوشش در ارائهٔ تفاسیر یا آراء جدید.

گذشته از نخستین فصل کتاب که به سرگذشت شاردن اختصاص دارد، فصول بعدی هریک به بررسی وجهی از مشاهدات او در خصوص اوضاع اقلیمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی، آموزشی و هنری ایران عهد صفوی می‌پردازد. به نظر شاردن سرزمین ایران به دلیل پهناور بودنش شرایط اقلیمی متنوّعی دارد و این امر در تنوّع آداب و رسوم آن مستقیماً مؤثّر بوده است. در مقایسه با اروپا در ایران فعّالیت مسافرتی کمتر به چشم می خورد، به خصوص در زمستان ها که بسیاری از راه ها به علت برف و سرما مسدود می شوند. مسافرت غالباً به‌صورت گروهی و با کاروان انجام می‌گیرد و از این رو کاروانسراها که تعدادشان هم زیاد است بسیار اهمیّت دارند. شاردن علاوه بر اصفهان از تبریز و قم و کاشان و شیراز و بندرعباس هم یاد می کند و اطلاّعات گوناگونی در باب هریک می آورد. مثلاً اشاره می کند که قم حدوداً شامل ۱۵،۰۰۰ باب خانه است و هرچند از نظر تجاری دارای اهمیت زیادی نیست ولی صادرکنندهٔ صابون های مرغوب و ظروف سفالی و تیغهٔ شمشیر است. کاشان با وجودی که با داشتن «حدود ۶۵۰،۰۰۰ خانه [؟] و ۴۰ مسجد و ۳ مدرسه» به مراتب از قم بزرگ تر بود، زیاد چشم شاردن را نگرفت. تنها منبع تأمین آب آشامیدنی و مصرفی کاشان را یک قنات می داند. ازنظر او بازارها و حمام ها خوب ساخته

شده بودند و یک کاروانسرای بسیار خوب هم در آنجا وجود داشت. وی از پارچه‌های خوش بافت و صنعت نساجی کاشان نیز با تحسین یاد می‌کند (ص ۳۵).

فصل چهارم کتاب به ذکر مشاهدات شاردن از شهر اصفهان اختصاص دارد. اصفهان برای شاردن جذابیّت زیادی داشت و او آنجا را زیباترین شهر مشرق زمین محسوب می کرد و آب و هوایش را به دلیل اعتدال از همه جای دنیا سالم تر می دانست. در واقع آن اصفهانی را که شاردن می دید شهری بود در اوج ترقّی خود. او نیز از آنرو که اعتماد و دوستی برخی افراد متنفّذ شهر از تجّار و علما و اهل دربار را جلب کرده بود می توانست با بخش‌های متنوّع جامعه ارتباط یابد. به گزارش وی اصفهان ۱۶۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۲۷۳ حمّام، ۱۲ گورستان، و متجاوز از ۱،۸۰۲ کاروانسرا داشت (ص ۴۴). بیشتر ارزاق شهر از مزارع اطراف به شعاع حدود یازده کیلومتری شهر تأمین می گردید. در اطراف شهر حدود ۳،۰۰۰ برج کبوتر وجود داشت که از آنها برای جمع آوری کود جهت تقویت محصولات صیفی، مخصوصاً خربزه و طالبی، استفاده می شد. شاه حدود ۸۰۰ باز و قرقی نگه‌میداشت که هرکدام هم دارای نگهبان مخصوص خود بود. اعیان و اشراف هم دارای پرندگان شکاری بودند. شکار شامل شیر و ببر و پلنگ بود. ماهی غالباً از بحرخزر به‌صورت خشک و نمک سود به اصفهان و چند شهر دیگر برده می شد. ماهی خلیج فارس هم، که به زعم وی لذیذترین ماهی جهان بود، به بازار می رسید.

شاردن طرفدار نظم حکومتی و کارآئی اداری و نکوهندهٔ استبداد سیاسی است. از این نظر دربار صفوی را استوار بر بنیادی می داند که شاه عباس اوّل گذاشته بود و هرچند که پس از او سلاطین نالایق بر سر کار آمدند ولی نظام سیاسی و اداری ایران دارای عوامل نیرومندی از جمله قدرت سلطنت و قدرت روحانیّت بود که از درون متضمّن ادامه و بقای آن بودند. امور عرفی مشروعیّت خود را به میزان زیادی از تأیید روحانیّت کسب می کردند. خدا حاکم کلّ آفرینندگان دانسته می شد که مردم را بوسیلهٔ پیامبران هدایت می کرد و سلاطین نیز تاجائی که به امر رهبری جامعه مربوط می شد جانشین پیامبران بودند، از این رو نوعی قدرت الهی در قدرت و نهاد سلطنت متجلّی می شد. به نظر شاردن این گونه اطاعت کامل از اوامر شاه مختصّ تمدن های قدیم آسیا مانند ژاپن و چین بود که دارای حکومت های مطلقه و الهی بودند و هیچ یک از این قبیل حکومت ها به راه تکامل سیاسی آن‌طور که اروپا افتاده بود نیفتاده بودند. دیگر اینکه در ایران خزانه داری و ادارهٔ حسابداری کلّ ساختی متمرکز

و واحد داشتند امّا نظام حقوقی کشور دارای یک مرکزیّت سازمانی نبود و هرکس بنا به میل خود می توانست به محکمه ای که می خواست رجوع کند. شغل متولیّان اوقاف هم یک کار اداری و عرفی شمرده می‌شد و نه یک مسند روحانی.

وضع مدارس ایران به نظر شاردن به همان روال گذشته شان بود. بیشتر بر دروسی مانند صرف و نحو، کلام، فلسفه، ریاضیات، نجوم، طبّ قدیم و ادب عرب تمرکز می کردند و در آنها از دانش های معاصر مغرب زمین خبری نبود. شاردن بدون اینکه صریحاً داوری کند می نویسد که در مدارس علمی ایران طلاّب درآن واحد می کوشیدند تا چند موضوع جداگانه را فرا گیرند. مدرّسین نیز معمولاً انواع دانش های رایج در نظام فکری و آموزشی قدیم را تدریس می کردند و گاه حتّی یک مدرّس همزمان «چهار تا پنج موضوع جداگانه» را به شاگردان می آموخت، شیوه ای که به گفتهٔ شاردن هرچند در دنیای قدیم مرسوم بود در دنیای جدید جایی نداشت. بیشترین کتاب هائی که در مدارس تدریس می شد از جمله شامل آثار خواجه نصیرالدین طوسی در زمینهٔ اخلاق، نوشته های اُلغ بیگ و غیاث الدین کاشانی در نجوم و ریاضیات، و متون یعقوب ابن اسحاق کِندی بود. درعین حال، آثار موجود در هر یک از بزرگ ترین کتابخانه‌ها از "چهارصد جلد" تجاوز نمی‌کرد. به علّت گرانی کار استنساخ نسخ چندانی از آثار موجود در دسترس نبود و تحقیق کم صورت می گرفت. منشیان و رونویسان به کرّات نسخ مخدوشی از کتب و مراجع قدیمی تهیه می‌کردند و این خود از تحجیل و از عدم اشراف و آگاهی آنها به موضوع سرچشمه می گرفت. چاپخانه درآن زمان در ایران پا نگرفت، یکی به خاطر پای بندی ایرانیان به سنّت و دیگر به خاطر اینکه شاه سلیمان صفوی به آن رغبتی نداشت. پیداست که مجموع این عوامل، در زمانی کوتاه، راه آموزش و گسترش دانش های جدید در ایران را از راهی که اروپا به‌تازگی در آن گام گذاشته بود جدا ساخت. همانطور که فریر نشان می دهد یکی از نخستین جلوه های این جدائی را می توان در جهان بینی کلّی شاردن و برداشت او از طرز فکر و نگرش ایرانیان در نیمهٔ دوم قرن هفدهم سراغ نمود.

پانوشت ها:

۱. برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ شاردن ن. ک. به:

John Emerson, "Sir John Chardin," in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 5, pp. 369-377

۲. برای نقد دیگری بر کتاب فریر ن. ک. به:

Robert Irwin, "The Persian Version," in *Times Literary Supplement*, July 26, 1996, pp. 8-9

منصور بنکداریان*

ریشه های مردمی انقلاب مشروطه

Janet Afary
The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism.
New York, Columbia University Press, 1996, 448 PP.

انقلاب ۱۳۵۷ و برقراری جمهوری اسلامی به تشدید علاقه و تجدید نظرهای اساسی در بارهٔ انقلاب مشروطه انجامید. در سال های پس از برقراری رژیم اسلامی در ایران کتاب ها و مقالات فراوانی درمورد اهداف، فعالیت ها، اندیشه ها، و دستاوردهای گروه ها و افراد هوادار و یا مخالف نهضت مشروطه به زبان های مختلف منتشر شده اند، که در بسیاری از آنان جنبه هایی از انقلاب مشروطه از دیدگاه وقایع انقلاب اخیر و یا درچارچوب مسائلی که پس از پیدایش حکومت اسلامی مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته اند. برای مثال، برخی از این مطالعات به نقش روحانیون شیعه در حمایت و یا مخالفت با نهضت مشروطه، و یا دلایل عدم انحصار قدرت سیاسی توسط روحانیون در انقلاب مشروطه، تمرکز کرده اند

ژانت آفاری نیز در اثر ارزندهٔ خود به برخی از جنبه های ویژهٔ انقلاب مشروطه کمابیش از چشم انداز تحولات پس از انقلاب می نگرد. به گفتهٔ وی، تضادهای اساسی اجتماعی (طبقاتی، جنسی، فرهنگی، و مذهبی) که در پیدایش و پی آمدهای انقلاب مشروطه نقشی عمده داشتند، نه تنها هنوز به شکل های مختلف درجامعهٔ امروزی ایران ادامه دارند، بلکه برخی از آن ها پس از استقرار رژیم اسلامی شدت بیشتری یافته اند. (صص ۲-۱) گذشته از بررسی این تضادها،

* استاد مدعو، دانشکدهٔ تاریخ، دانشگاه ایالتی آریزونا.

کتاب هم چنین به بررسی جنبه های دیگری از انقلاب مشروطه می‌پردازد که در مطالعات دیگر اکثراً یا نادیده گرفته شده و یا فقط به صورت سطحی مطرح گشته اند. آفاری، با استفاده از مدارک و اسناد تاریخی گوناگون، مشخّصاً به بررسی گرایش های دنیوی/مذهبی، مبارزات علیه امپریالیسم و استبداد سلطنتی در طول انقلاب پرداخته و ضمن تحلیل ابعاد طبقاتی، جنسی و فرهنگی انقلاب مشروطه، به حمایت‌های گستردهٔ افراد و گروههای انقلابی و پیشرو در سایر نقاط جهان از جنبش مشروطهٔ ایران نیز به تفصیل اشاره کرده است

درتوضیح سبک تاریخ نگاری خود، آفاری از توسّل به نظریه های کلّی و یک بعدی در تفسیر رویدادهای انقلابی انتقاد می‌کند؛ چه در این تئوری ها منحصراً به یکی از جنبه های اقتصادی، یا ایدئولوژیکی، و یا سیاسی به عنوان عامل اصلی انقلاب ها تأکید می شود. امّا به گفتهٔ آفاری، انقلاب مشروطه تحولی بسیار پیچیده تر از آن بود که با چنین نظریه هایی قابل تبیین باشد. دراین زمینه، آفاری خود را مدیون روش پژوهشی آن گروه از تئوریسین ها و مورّخین چپ ـ مانند آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci)، فرانز فنون (Franz Fanon)، ادوارد تامپسون (E. P Thompson)، و کریستوفر هیل (Christopher Hill)ـ می‌داند که با درنظر گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آنها در عرصه های متغیر سیاسی و اقتصادی، هم قبل و هم پس از وقوع انقلاب ها، تحلیلاتی پیچیده و چند بعدی از جوامع و جنبش های انقلابی ارائه کرده اند

پس از تعریف انگیزه ها و توقعات خاصی که، سوای تمایلات ضداستبدادی و ضدامپریالیستی، گروههای مختلف جامعه‌را به حمایت از نهضت مشروطه واداشته بود، آفاری به شرح ناتوانی یا اکراه برخی از رهبران مشروطه خواه در انجام بعضی از اساسی ترین خواست های این گروهها می پردازد. به نظر آفاری این عدم توانایی و یا عدم تمایل برای بهبود شرایط گروههای محروم جامعه یکی از دلایل مهم شکست نهایی انقلاب مشروطه بود

آفاری معتقد است که نه تنها انقلاب مشروطه به شرکت گستردهٔ مردم نقاط مختلف کشور درعرصهٔ سیاسی انجامید بلکه فضا را برای نضج گرایش ها و ایدئولوژی های گوناگون سیاسی و فرهنگی و ادبی شد. به عنوان مثال در طول انقلاب سبک های جدید روزنامه‌نگاری و طنز نویسی پدیدار شدند و نویسندگان به انتقاد از شرایط طبقاتی و تبعیض جنسی در جامعه پرداختند. آفاری تاکید می کند که این بخش از ابعاد انقلاب بی اهمیت و فرعی نبود بلکه از برخی از اساسی ترین خواست های گروه های مختلف اجتماعی حکایت

ادوارد تامپسون (E. P. Thompson)، و کریستوفر هیل (Christopher Hill)ـ می‌داند که با درنظر گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آنها در عرصه های متغیر سیاسی و اقتصادی، هم قبل و هم پس از وقوع انقلاب ها، تحلیلاتی پیچیده و چند بعدی از جوامع و جنبش های انقلابی ارائه کرده اند.

پس از تعریف انگیزه ها و توقعات خاصی که، سوای تمایلات ضداستبدادی و ضدامپریالیستی، گروههای مختلف جامعه‌را به حمایت از نهضت مشروطه واداشته بود، آفاری به شرح ناتوانی یا اکراه برخی از رهبران مشروطه خواه در انجام بعضی از اساسی ترین خواست های این گروهها می پردازد. به نظر آفاری این عدم توانایی و یا عدم تمایل برای بهبود شرایط گروههای محروم جامعه یکی از دلایل مهم شکست نهایی انقلاب مشروطه بود.

آفاری معتقد است که نه تنها انقلاب مشروطه به شرکت گستردهٔ مردم نقاط مختلف کشور درعرصهٔ سیاسی انجامید بلکه فضا را برای نضج گرایش ها و ایدئولوژی های گوناگون سیاسی و فرهنگی و ادبی شد. به عنوان مثال در طول انقلاب سبک های جدید روزنامه نگاری و طنز نویسی پدیدار شدند و نویسندگان به انتقاد از شرایط طبقاتی و تبعیض جنسی در جامعه پرداختند. آفاری تأکید می کند که این بخش از ابعاد انقلاب بی اهمیت و فرعی نبود بلکه از برخی از اساسی ترین خواست های گروه های مختلف اجتماعی حکایت می‌کرد. (ص۳) بنابراین نمی توان انقلاب مشروطه را فقط به عنوان انقلابی منحصراً ضد امپریالیستی تلقی کرد که در آن یک ایدئولوژی سیاسی جانشین ایدئولوژی حاکم شد.

به همین دلیل است که آفاری شکست نهایی انقلاب را حاصل عواملی گسترده‌تر از رقابت های میان جناح های سیاسی داخل و یا خارج مجلس، دخالت های انگلیس و روسیه، و یا کودتای بختیاری می داند. افزون بر همهٔ این عوامل، عدم تحقق آرمان های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی گروههای سیاسی و برنامه های مجلس و کابینه ها نیز در نتیجهٔ انقلاب تأثیری قابل ملاحظه داشت. به سخن دیگر، برای درک بهتر این رویداد تاریخی ضروری است که تضادهای موجود در جامعهٔ پیش از انقلاب و دگرگونی های روابط اجتماعی و فرهنگی در طول انقلاب در نظر گرفته شود. (ص ۱۱). به گفتهٔ آفاری، تفاوت چشمگیری در میزان حمایت مردم از جنبش مشروطه در دوره های اول و دوم مجلس مشهود است. در دورهٔ مجلس اوّل و در طول جنگ داخلی میان قوای مشروطه طلب و نیروهای طرفدار محمدعلی شاه، پس از بستن مجلس، بخشی از افراد محروم

پیدایش و تحول جنبش مُدرن فمینیسم در ایران در طول این سال ها است. (ص ۱۷۸) به اعتقاد آفاری، زنان در انقلاب مشروطه حضوری قابل ملاحظه داشتند زنان هوادار این انقلاب از جمله در تظاهرات و درگیری های مسلحانه، تحریم اجناس روسی و انگلیسی، و فعالیت های تبلیغاتی شرکت می کردند افزون براین نوع فعالیت ها، برخی از زنان هم چنین خواستار بهبود شرایط کلی زنان در جامعه از جمله توسعهٔ امکانات تحصیلی برای زنان، اصلاحات شرایط اجتماعی زنان، و حتی کسب حق رأی نیز، بودند اما تلاش های آنان با مخالفت سرسختانهٔ روحانیون سنتی شیعه و اکثر نمایندگان مجلس روبرو شد آفاری مخالفت با خواست ها و فعالیت های انجمن‌های زنان را دلیل دیگری برای ضعف پایگاه مردمی دولت مشروطه می داند

نویسنده در بررسی ناکامی گروه های گوناگون هوادار مشروطه و ناتوانی دولت در انجام خواست های اقتصادی و اجتماعی آنان تصویری روشن ارائه کرده است. در مورد این ناکامی ها شاید بتوان این پرسش اساسی را نیز مطرح کرد که گروههای مختلف اجتماع هریک تا چه حد آماده یا خواهان بهبود شرایط بخش ها و گروه های دیگر جامعه بودند؟ آیا اگر مقامات دولتی هم حاضر به انجام خواست های برخی از گروههای محروم می شدند اقدام آن ها در این راستا، با توجه به تضادهای اجتماعی و فرهنگی که آفاری به آنان اشاره کرده، محتملاً موجب نارضایتی گروه های دیگر و در نتیجه تضعیف سریع تر پایگاه "ملی" انقلاب نمی شد؟ به عنوان مثال، آیا نمی توان فرض کرد که مخالفت اکثر نمایندگان مجلس با اعطاء حق رأی به زنان و یا اصلاحات اساسی شرایط زنان در جامعه خود معرّف طرز تفکر بخش عظیمی از جامعه از جمله اکثر دهقانان بود؟

کتاب ژانت آفاری را باید مآخذ تازه و ارزنده ای در زمینهٔ بررسی ابعاد فرهنگی ـ اجتماعی انقلاب مشروطه و نقش گروه های گوناگون اجتماعی در پیروزی و شکست آن دانست

سید ولی رضا نصر*

کتاب های تازه در بارهٔ ایران، اسلام و خاورمیانه

Augustus Richrad Norton, ed.
Civil Society in the Middle East
Leiden, E. J. Brill, 1995 and 1996
2 Vols.

علوم سیاسی در بررسی دلائل تغییر و تحول حکومت‌ها و نظام های سیاسی بر ساختار قدرت حاکم از یکسو و عملکرد گروه ها و نیروهای چالشگر و مخالف از سوی دیگر، تمرکز کرده است. استنباط این بوده که تغییر هر نظام سیاسی ناشی از ضعف درونی نظام و افزایش نیروی مخالفین آن است. امّا با سقوط دیوار برلن بحث جدیدی دراین باب آغاز گردید. در اروپای شرقی سقوط حکومت های کمونیستی و بالندگی نهضت های آزادیخواهی مانند "نهضت همبستگی" (Solidarity) در لهستان در پی رشد جوامع مدنی در این کشورها روی داد. تغییر و تحول سیاسی در این جوامع زائیده پدیداری ساختارهای خاص اجتماعی بود که در عمل از تنش های میان حکومت و مخالفین آن ـکه از دههٔ ۱۹۵۰ به بعد در جریان بود- مهم تر می نمود.

بیشتر براساس آراء هابرماس، متفکر و فیلسوف آلمانی، بسیاری از محققان علوم سیاسی به بررسی نقش جامعهٔ مدنی در عرصهٔ مبارزات سیاسی پرداختند. یکی از مشخصات عمدهٔ نظام های توتالیتر یا تمام خواه، دخالت و حضور گستردهٔ عوامل حکومت در همهٔ ابعاد زندگی شهروند و در نتیجه از میان رفتن فضای زندگی خصوصی اوست. از همین رو پدیدارشدن فضا و یا عرصه ای مستقل از کنترل حکومت، می تواند پایه گزار حرکت و جنبش سیاسی علیه نظام حاکم شود. در سراسر اروپای شرقی جوامع و انجمن های کوچک، حرفه‌ای

---

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیگو

و غیر رسمی، با حمایت کلیسای کاتولیک نضج گرفتند و به تدریج دست عوامل دولتی را در عرصهٔ زندگی خصوصی، حرفه ای و اجتماعی خود کوتاه کردند. رشد جوامع مدنی در اروپای شرقی و نقشی که در سرنگونی نهایی نظام های کمونیست و تمام خواه ایفا کرد، به این پرسش انجامید که آیا جوامع مدنی در دیگر جوامع غیر دموکراتیک جهان نیز می توانند نضج گیرند و منشاء تحولات اساسی شوند؟

اهمیت جوامع مدنی برای آیندهٔ خاورمیانه شایان توجه خاص است زیرا در مجموع جوامع این منطقه از نظر تحول به سوی دموکراسی از جوامع امریکای جنوبی و آسیای شرقی عقب مانده تر اند. اگوستوس ریچارد نورتن در دو جلد کتاب حاضر به این مهم پرداخته است. این اثر حاوی بررسی های جامعی دربارهٔ جوامع مدنی درخاورمیانه است و پرسش های مطرح شده در آن هم برای محققین علوم اجتماعی جالب توجه اند و هم برای اهل سیاست و حکومت. نوشته‌های کتاب در مجموع بر این واقعیت تاکید می کنند که جامعهٔ مدنی، گرچه پدیده ای غربی است، در آیندهٔ خاور میانه نقشی اساسی خواهد داشت. به اعتقاد بیشتر نویسندگان این مجموعه، با توجه به نقش گستردهٔ حکومت های منطقه در زندگی اقتصادی شهروندان، آیندهٔ دموکراسی در خاورمیانه به باز شدن فضای اقتصادی، گسترش بخش خصوصی و خروج حکومت از بسیاری از فعالیت های اقتصادی بسته است.

مقالات آمده در این مجموعه بر دو دسته اند. برخی از آن ها مبانی جوامع مدنی را در تاریخ اسلام و خاورمیانه و یا در عقائد فرهنگی و مذهبی مردمان خاورمیانه جستجو می کنند. درحالی که توجه دیگر مقالات به روابط حکومت‌ها با شهروندان خود معطوف است. جامعهٔ مدنی در ایران نیز، که زمینهٔ دو شمارهٔ ویژهٔ *ایران نامه* (پائیز و زمستان ۱۳۷۴) بود در نوشتهٔ فرهادکاظمی در این اثر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی معتقد است که علی رغم قدرت سیاسی فائقهٔ رژیم و سرکوبی گستردهٔ مخالفان، آثار رشد جامعهٔ مدنی در ایران امروز به چشم می خورد. نهادهای رو به رشد این جامعه می توانند نهایتاً از جمله مهم ترین منابع مخالفت با جمهوری اسلامی و تضعیف موقعیت سیاسی و ایدئولوژیکی آن شوند. برای علاقمندان به آینده دموکراسی در خاورمیانه و نقش حکومت و جامعه دراین منطقه کتاب حاضر منبعی ارزنده است.

* * *

Asghar Schirazi
The Constitution if Iran: Politics and the State in the Islamic Republic.
London, I. B. Tauris, 1997.

کتاب که از آلمانی ترجمه شده حاوی بحث جامعی دربارهٔ قانون گزاری و تحولات سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی است. با آنکه توجه کتاب بیشتر معطوف به زیر و بم قانون اساسی جمهوری اسلامی است به مباحث دیگری از جمله کارنامهٔ نظام سیاسی جمهوری اسلامی و تناقص های درونی آن نیز می پردازد.

نویسنده پس از بررسی فلسفهٔ نویسندگان و طرّاحان قانون اساسی، نقش گروههای مذهبی، چپ و دموکراتیک در شکل گیری آن را مورد بررسی قرار می دهد. در این زمینه دکتر شیرازی به بحث های گوناگون در بارهٔ نقش و اقتدارات ولی فقیه توجهی خاص دارد.

بخش دوم کتاب به تأثیر قانون اساسی بر ساختار سیاسی ایران اختصاص دارد. مولف براین نظر است که قانون اساسی جمهوری اسلامی با متمرکز کردن قدرت سیاسی در حکومت، و به ویژه در نهاد ولایت فقیه، اسباب جدایی میان دستگاه رهبری سیاسی و مردم را فراهم کرده است. همین جدایی به تدریج عاملی در تضعیف جمهوری اسلامی از یکسو و گرایش آن به سوی سرکوبی مخالفان از سوی دیگر بوده است. نویسنده بخشی از کتاب را نیز به بررسی آراء محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش به عنوان منتقدان نظام سیاسی ایران اختصاص داده است.

* * *

Michael Eisenstadt
Iranian Military Power: Capabilities and Intentions
Washington, D. C. , the Washington Institute for Near East Poliy, 1996.

کتاب حاصل پروژهٔ تحقیقاتی است که موسسهٔ مطالعات شرق نزدیک در واشنگتن دربارهٔ توانایی های ارتش ایران و نقش آن در منطقه انجام داده است. هدف اصلی نویسنده ارزیابی این توانایی ها به ویژه پس از جنگ ایران و عراق و نیز

بارساری نیروهای ارتش است. نویسنده این بارساری را اساساً تهاجمی می‌شمرد و آن را مقدمه ای بر سلطه حوثی ایران در خلیج فارس و تهدید موقعیت نظامی امریکا می داند. دو مسئله دیگر نیز مورد توجه نویسنده است: یکی نقش ایران در حمایت از تروریزم و دیگری پیشرفت ایران در راه دستیابی به سلاح های هسته ای اما در بررسی این دو مسئله، نویسنده اطلاعات جدیدی ارائه نمی دهد و تحلیل هایش براساس داده های ناقص و تأیید نشده است از همین رو تردید در بارهٔ برخی از نتیجه گیری‌های وی رواست با این همه، برخی از آراء و بحث‌های نویسنده می تواند سرآغاری برای بررسی های جامع تر از نقش نظامی ایران در منطقه باشد. بررسی وی در بارهٔ تنش میان ارتش، پاسداران، نیروهای گوناگون انتظامی و سازمان ها و نهادهای دولتی، گرچه حاوی اطلاعات چندان تازه ای نیست برای کسانی که علاقمند به این جنبه از صحنهٔ سیاسی ایران هستند خالی از فایده نیست

* * *

Ahmad Kazemi Moussavı
Relıgıous Authority ın Shı' ite Islam: From the Offıce & Muftı to the Institution & Marja
Kuala Lumpur. ISTAC, 1996.

کتاب شامل یک بحث تحلیلی و تاریخی از چگونگی پیدایش و تحول مرجعیت در تشیع است. مؤلف با تکیه بر منابع اولیه استحکام فقه شیعه را مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس به ارزیابی موازین و قوالبی می پردازد که مبنای کار تفسیر فقه شیعی است. وی با تشریح مقام و نقش "مفتی" به عنوان قاضی و مفسر قانون به تحولاتی اشاره می کند که در نهایت مقام "مرجع" را بر جای مفتی می نشاند با استحکام اصول فقه است که مرجعیت با تأیید علمایی چون کلینی نهادی می‌شود

پس از تحلیل چگونگی پدیداری مرجعیت در تشیع، نویسنده بحث های میان مکاتب اصولی و اخباری را مورد بررسی قرار می دهد وی معتقد است که چنین بحث ها و مناظره ها به تحکیم موضع مرجعیت انجامید، گرچه هنوز از سوی اهل تصوف و مکتب شیخیه مورد تردید قرار می گرفت

دربخش آخرین کتاب، نویسنده به چگونگی رشد اقتدار و سلطهٔ مرجعیت

تقلید در دوران قاجار و پس از آن می پردازد و نقش اجتماعی و پایه های مالی آن را مورد بررسی قرار می دهد. این کتاب هم از نظر گسترهٔ منابع و مآخذی که در آن مورد استفاده قرار گرفته اند و هم از بابت روشن کردن مبانی تاریخی فقه شیعه کتابی ارزنده و سودمند است.

* * *

Bahman Bakhtiari
Paliamentary Politics in Revolutionary Iran:
The Institutionalization & Factional Politics
Gainsville, F1, University Press of Florida, 1996

این کتاب حاصل تحقیقات مفصل نویسنده پیرامون عملکرد مجلس شورای اسلامی است. انتخابات و مجلس در نظام سیاسی کنونی ایران همچنان از مقوله های بحث‌انگیزند، چه این هردو به اعتباری با نظام بستهٔ جمهوری اسلامی ناسازگار به نظر می رسد. نویسندهٔ این اثر کوشیده است تا با یک بررسی نزدیک و جامع هم عملکرد مجلس و هم نقش آن را در روند تصمیم گیری و برنامه ریزی در جمهوری اسلامی مشخص سازد و در عین حال تأثیر انتخابات و مذاکرات و بحث های مجلس را در شکل گیری نظام سیاسی ایران نشان دهد. در همین راستا، بختیاری اطلاعات جامعی در این باره و به ویژه در بارهٔ شخصیت های متنفّذ دوره های چهارگانه مجلس فراهم آورده است.

به نظر نویسندهٔ کتاب تشکیل جناح های مختلف در مجلس مهم ترین تحول سیاسی در این نهاد بوده است. این جناح ها هم در موضع گیری سیاسی و عقیدتی جمهوری اسلامی تأثیر داشته اند و هم به نوعی نقش احزاب سیاسی را ایفا کرده اند. مؤلف بر گسترش قدرت مجلس به عنوان یک سازمان سیاسی نیز توجه خاص معطوف کرده است. به اعتقاد وی، در ظرف ده سال گذشته مجلس شورای اسلامی، به ویژه در برابر نهاد ریاست جمهوری به قدرت بیشتری رسیده است که برای آن در حکومت‌های مشابه جهان سوم مترادفی نمی توان یافت

این کتاب برای علاقمندان به مسائل سیاسی معاصر ایران کتابی در خور توجه است.

نامه ها

در بارهٔ *بامداد خمار*

بحث آقای دکتر کریمی حکّاک دربارهٔ رمان **بامداد خمار** که در شمارهٔ قبلی ***ایران نامه*** (تابستان ۱۹۹۷) به چاپ رسید از بسیاری جهات درخور توجه است. دکتر کریمی حکّاک به بسیاری از انتقاداتی که به این کتاب وارد آمده اشاره کرده اند. شاید یکی از انتقادهای عمده که از سوی برخی متوجه نویسندهٔ رمان شده این باشد که وی ضمن تاکید بر طبقهٔ اعیان به‌عنوان حافظ و مبلّغ ارزش های سنّتی واخلاقی به تحقیر و تخطئهٔ منش و رفتار اجتماعی طبقهٔ فرودست پرداخته است

به‌نظر می رسد که نویسندهٔ رمان درترسیم شخصیت های داستان به نوعی "نخبه گرایی" (elitism) متوسّل شده است این "نخبه گرایی" را می‌توان، به تعبیری، ضدّیّت با نهادها و اسطوره های انقلاب شمرد. در ادبیات غالبِ قبل از انقلاب و هم چنین در برخی رمان های پس از انقلاب، بسان ***جزیره سرگردانی*** سیمین دانشور، گرایشی‌آشکار به قهرمان سازی مستمر از فرودستان‌جامعه که در دوران اخیر لقب "مستضعف" یافته اند مشهود است که بی ارتباط‌باپیینش‌انقلابی، وبه‌خصوص چپ گرای، ادبیات قبل از انقلاب نیست.

شاید بتوان گفت‌که رمان **بامداد خمار** باحملهٔ بی‌ملاحظهٔ خود بر فرهنگ عوام درحقیقت هم‌قصد شکستن این سنّت را کرده و هم در نهایت امر کمر به تحقیر آن جهـــان بینی فـــرهنگی، اجتماعی و سیاسی بسته است که نه تنها انقلاب اسلامی بلکه همهٔ انقلاب‌هاکمابیش از درون‌آن زاده شده‌اند. درواقع، از این نقطهٔ نظر، این رمان با کتاب **طوبا و معنی شب** شهرنوش پارسی پور بی شباهت نیست که درآن "چریک" از کودکی شرور و مردم آزار و محرّب و عهدشکن تصویر شده است. به سخن دیگر، این گونه بازسازی چهره ها، شخصیت‌ها و طبقاتی که در جهان بینی انقلابی نویسندگان و روشنفکران ایرانی نقشی اساسی داشته‌اند، به معنایی‌شکستن عمدی اسطوره‌های انقلابی است. شاید بخشی ازمحبوبیت **بامداد خمار** هم درهمین واقعیت نهفته باشد، در عنادی که با قهرمانان‌انقلاب و عنایتی که به قربانیان آن دارد. چه بسا جابجایی نقش "مستکبر" و "مستضعف" در آثاری ادبی از این گونه، که یکسره ازفضای انقلابی وانقلابی‌گری فاصله گرفته‌اند، مقدّمهٔ برخورد تازه‌ای، در عرصهٔ ادبیات نوین ایران، بامسائل طبقاتی، انقلاب و پیامدهای آن باشد.

سید ولی رضا نصر
سن دیگو، ۳۰ نوامبر ۱۹۹۷

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعهٔ توسعه و عمران ایران
۱۳۵۷-۱۳۲۰
(۲)

برنامهٔ انرژی اتمی ایران

تلاش ها و تنش ها

مصاحبه با

اکبر اعتماد

نخستین رئیس سازمان انرژی اتمی ایران

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

کتاب‌ها و نشریات رسیده

آتابای، بدری. **نگاهی به گوشه هایی از تاریخ ایران** بتزدا (مریلند)، کتابفروشی ایران، ۱۹۹۷. ۲۷۱ ص.

کارگر، داریوش. **کتاب شناسی داستان کوتاه در خارج از کشور، ۱۳۷٤**. آپسالا (سوئد)، انتشارات افسانه، ۱۳۷۵. ۹۶ ص.

ـ جعفری، حسین **رستم می میرد** (مجموعهٔ داستان) لس آنجلس، نشر کتاب، ۱۹۷۷. ۲۰۴ ص

ـ آریاپور، آریا. **دل و اندوه بی پایان حوبان**. مجموعهٔ شعر. استکهلم، چاپ آرش، ۱۹۹۷. ۱۲۰ ص.

ـ امین، سیدعلی نقی **منطق عارفان: داستان یوذاسف و بلوهر حکیم «منظوم»** قم، مؤسسهٔ فرهنگی طیّب ۲۰۸ ص.

ـ بیژن، نازنین. **کتاب فارسی**، مجموعه چاپ آریا، ۱۹۹۷

ـ رمضانی، محمّد. **۶۰۰ داستان ملا نصرالدین**. بتردا (مریلند) کتابفروشی ایران، ۱۹۹۷. ۲۱۶ ص.

ـ غنی، قاسم. **نامه های دکتر قاسم غنی**. به کوشش سیروس غنی و سیدحسن امین. تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۸ ۴۱۱ ص.

ـ یلفانی، مهری. **سایه ها** (مجموعهٔ داستان) انتاریو، نشر افرا، ۱۹۹۷. ۱۵۲ ص

ـ تور، خ. **سیفلیس تنهایی**. مجموعهٔ شش داستان و دو نوشته تورانتو، انتشارات رن ایرانی، کانادا، ۱۹۹۷. ۱۳۵ ص

* * *

ـ **دنیای سخن**، شمارهٔ ۷۵، سال سیزدهم، مرداد و شهریور ۱۳۷۶، تهران

ـ **کلک**، سال هشتم شمارهٔ ۴-۱، فروردین-تیر ۱۳۷۵، تهران

ـ **نگاه نو**، شماره های ۳۲ ، ۳۳ و ۳۴ بهار، تابستان و پاییز ۱۳۷۶، تهران.

ـ **پر**، سال دوازدهم، شمارهٔ ۱۲، دی ماه ۱۳۷۶، واشنگتن

ـ نیمهٔ دیگر، دورهٔ دوم، شمارهٔ سوم، زمستان ۱۳۷۵، نیویورک.
ـ ره آورد، سال دوازدهم، شماره ۴۵، پائیز ۱۳۷۶، لوس آنجلس.
ـ علم و جامعه، سال هیجدهم، شمارهٔ ۱۵۵، مهرماه ۱۳۷۶، واشنگتن.
ـ پیام زن، ماهنامه سازمان زنان ایرانی انتاریو، سال اوّل، شمارهٔ دهم، آوریل ۱۹۹۷، انتاریو.
ـ روزگار نو، سال شانزدهم، شمارهٔ مسلسل ۱۸۵، تیر ۱۳۷۶، پاریس
ـ صوفی، شماره ۳۴ ، بهار ۱۳۷۶، لندن.
ـ مهرگان، سال ششم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۷۶، واشنگتن

* * *

-Fereydun Vahman & Garnik Asatrian, trs, eds, *Poetry of the Bzxtians; Love Poems, Wdding Songs, Lullabies, Laments*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995.

- H Wilberforce ClarkeT, tr. *The Divani-Hafiz*, with new introduction by Michael Craig Hillmann, Bethesda, Maryland, Ibex Publishers, 1997.

- Farhang Fajaee, ed., *Iranian Perspectives on the Iran-Iraq War*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.

-Bahman Bakhtiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran; The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, University Press of Florida, 1996.

* * *

- *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3 (August 1997).

- *Al-Usur al-Wusta*, The Bulletin of Middle East Medievalists, Vol.9, no. 1, April 1997.

- *Hamdad Islamicus*, Vol. XX, No. 1, January-March 1997.

- *Studia Iranica*, Tome 26, fasc. 1, 1997.

- *Reform*, Vol. I, no. 1, March 1995

فهرست سال پانزدهم
زمستان ۱۳۷۵، بهار، تابستان، پاییز۱۳۷۶

نام نویسندگان و عنوان نوشته ها:

گزیده ها:

in an era of foreign concessions, British and Russian rivalries and bewildered but well-meaning Qajar Shahs who were no match for their European counterparts. Thus, a combination of court intrigue and foreign intervention prevented many of his projects from reaching fruition.

Javahir al-Akhbar: A Rare Manuscript on the Safavid Period*

Mohammad H. Faghfoory

There has been a growing interest in the west in recent years in the study of the Iranian society and history during the Safavid period. Unfortunately, some of the most important sources of this period are still in manuscript form and await critical edition and publication. Some of the most important of these sources are: *Kitab-i Javahir al-Akhbar* by Munshi Budaq Qazvini, *Kitab-i Futuhat Shahi* by Ibrahim Heravi, *Tarikh-i Ilchi-ye Nezam Shahi* by Khorshah ibn Qubad Husayni *Afzal al-Tavarikh* by Fazil ibn Zayn al-Abidin Khuzani Isfahani and *Khold-i Barin* by Muhammad Yusef.

Javahir al-Akhbar, which is the subject of this article, is undoubtedly the rarest of all manuscripts dealing with the Safavid period. The only known copy of this work was found a few years ago by Professor Roger Savory among the manuscript collection of St. Petersburg library in Russia. Munshi Budaq Qazvini was born circa 1509 into a bureaucratic family in Isfahan and received his education in that city. At the age of 14 he entered into government service and began a long and rewarding career. He retired at the age of 68 around 1577

Javahir al-Akhbar is a general history of Iran and the world. The author wrote the book by the order of Shah Isma'il. It begins with the creation of Adam and ends with the events of the year 1577. The book is distinguished by the accuracy of its information and detailed accounts of events In contrast to many sources of the same period, it is written in clear and simple persian. Moreover, in discussing the events of each year, the Author often recites verses of the *Qur'an* and *hadith*, as well as classical Persian poems which enriches the book with a literary flavor absent in other sources such as *Tadhkirat al-Muluk* or *Dastur al-Muluk*. The information contained in the book is based both on the author's personal observations as well as other sources and as such it is a valuable source for understanding the formative years of the Safavid dynasty.

*Abstract prepared by the author.

especially in eastern Persia. The Arabs often consulted *dehqans* on political and social affair. In fact, in this period many important political figures of Eastern Persia were *Dehqans*. Apart from their political and social significance, *dehqans* played an important cultural role. Many participated in the courts of caliphs or governors, and after the establishment of the Persian dynasties in the east they served kings, princes, and amirs as learned men who were well informed about the history and culture of ancient Iran. The names of many learned persons and men of letters, including theologians, who were *dehqans* or descendants of *dehqans*, can be found in both Arabic and Persian sources. In fact, most of the credit for preservation of the stories in the national epic, the *Shahnameh*, pre-Islamic historical traditions, and the romances of ancient Iran belongs to the *dehqans*. However, with the development of the *eqta'* system of land grants from the 11th century and the decline of the landowning class, *dehqans* gradually lost their importance and the word came to mean simply a farmer.

Mohammad Hasan Amin al-Zarb, Visionary Entrepreneur

Shireen Mahdavi

This article is a short account of the life and travels of Haj Mohmmad Hasan Amin al-Zarb, the first major Iranian entrepreneur. It is based primarily on his family archives in Tehran and some of his unpublished letters. He was a self-made man who, in his late twenties, had begun the most extensive commercial enterprise and became the richest and most influential merchant in Qajar Iran in the latter part of the nineteenth century. His business agents were active in all major Iranian cities and in a number of European capitals. He imported luxury items for the Qajar royal family and the Iranian aristocracy, invested heavily in industry and was engaged in agricultural and mining projects.

It was, however, his penchant for constructing a railway line in northern Iran that took him to Europe where he was struck not by the dazzling displays of a libertarian life style but by the byproducts of the industrial age and signs of a civil and democratic society. In his numerous letters written during his European travels, Amin al-Zarb compares the sorry state of affairs in his homeland with the advanced and orderly life of the Europeans.

Amin al-Zarb was both a financial genius and a visionary who grasped the fast-changing economic conditions in Iran and the outside world and saw both the need and the opportunity to involve his country in the post-industrial revolution in Europe. However, circumstances mitigated against him. He lived

ongoing, albeit informal, debate in Iran at the time? Is the "Introduction" not a dress-rehearsal for the valiant political positions he took on the eve of the Islamic revolution? The second point about the "Introduction" is the parsimony and precision of its language. Principles of economy of thought and language are key epistemic principles of modernity and Sadiqi's narrative style is a study in such modern discursive rules

Sadiqi situates Aristotle's ideas about the origins of ethics, and the relationship between ethics and politics at the core of his political philosophy. Contrary to Plato's monist view, Aristotle had a more historical approach to the question of the genealogy of ethics. He also believed in the plurality of ethics. Furthermore, instead of Plato's Philosopher King, Aristotle saw the rule of law, in a state founded on the ideas and ideals of middle class, to be the most pragmatic political system For Sadiqi, one of the defining methodological principles of the Aristotelian system is his disdain for dogma and absolutes Following the model of "The First Teacher," Sadiqi criticizes Aristotle for his defense of slavery, and his views on women.

If there is any criticism of the "Introduction" itself, it must be in the fact that no where in it is the mention of the fact that according to some scholars, *The Athenian constitution* might have in fact been the work of one of Aristotle's students

Dehqans Role in Early Islamic Period of Iran

Ahmad Tafazzoli

Dehqans, or the local landed gentry, who enjoyed great respect and prestige at the court of the Samanids, played an important role in Iran's political, social and cultural events during the early period of the Islamic rule. By their subtle and sensible behavior, on the one hand, and their selfless feats of bravery, on the other, they managed to deter the invading Arabs from committing further acts of destruction and bloodshed in Iran. Their love of their native language, mores and customs helped preserve the basic integrity of Iran's ancient cultural heritage and prevent the substitution of Arabic for the Persian language. Furthermore, it was their commitment to the preservation of the written and oral record of Iran's past and its fabled kings and heroes that ensured the survival of Iran's epic history.

In Early Islamic time some *dehqans* functioned almost as local rulers,

the Huns, Hephtalites, Turks and finally Arabs. Khurasan was, therefor, able to draw upon fresh sources of untapped energy, unavailable to the same extent, to the rest of the Iranian plateau. It was this reinvigoration of native energy that gave Khurasan its exceptional vitality and made it the home of first Persian autonomous dynasties after the Arab conquest, and distinguished it as the cradle of the Persian literary, artistic, and intellectual renaissance of the 9th, 10th and early 11th centuries.

Sadiqi's Introduction to Aristotle's *Athenian Constitution**

Abbas Milani

Sadiqi enjoyed a near mythical reputation amongst a generation of Iranian intellectuals. He was known for his impressive erudition, his unfailing intellectual honesty, his indefatigable search for scholarly rigor and finally his support for modernity's ideas about representative democracy and the rule of law. His introduction to Bastani-Parizi's translation of Aristotle's *The Athenian Constitution* shows how well deserved that reputation was.

The history of political philosophy can, in one sense, be divided into two tendencies. Some see political philosophy as a instrument of "soul-craft." They have no tolerance for the imperfections of the human soul, and seek to build a Utopia where the custodians of an absolute truth rule. The origins of totalitarianism, and varieties of theocratic despotism, can be found in this tradition. Others see the goal of political philosophy as "state-craft." They are cognizant of human imperfections and thus want to create not a Utopia, but the most pragmatic, workable system. Citizens are not the tools of politics, but its goal, and governments are not masters, or shepherds, of the people, but their servants. As Sadiqi's "Introduction" clearly shows, he belongs squarely in this tradition, advocating elements of the Aristotelian philosophy along with the theory of modern representative democracy. Contrary to the tradition of Islamic thinkers of the past who used Aristotle's concepts to buttress the fundamental tenets of Islam, Sadiqi's use of Aristotle is strictly secular in purpose.

The first important point about the "Introduction" is the time of its publication. The essay was published in 1964, precisely at the time when claims of theocratic rule began to appear in Iran. It was also the time of the rise of dogmatic ideologies of the left. Finally, it was the period when the Shah's autocratic rule was eroding the foundations of constitutional rule in Iran. Might not then Sadiqi's "Introduction," be seen as his political intervention in the

*Abstract prepared by the author.

Iranian history and was instrumental in the selection and publication of a number of these sources.

Nearly half a century after its publication, Sadiqi's doctoral dissertation which is partly an analysis of the concepts of social historiography and partly a comprehensive survey of historical sources, data and documents, continues to be a major contribution to the subject. It is not only a treatise on the political, social and cultural causes of religious movements and uprisings but also a concise yet pioneering historical survey of seven major religious movements in early Islamic Iran

In Search of Survival: Cultural Resurgence in Khurasan

Ehsan Yarshater

The survival of Persian language and cultural traditions in Khurasan, where, following the Arab conquest in the 7th century, successive waves of invading Arab and Turkic tribes settled, has long been of interest to scholars of Middle Eastern culture and history. Unlike Anatolia, Egypt, Syria and Iraq, Khurasan not only did not succumb to the language or culture of the nomadic invaders, but it imposed its own ways, customs and ethnic traits on foreign inhabitants The Khurasanian renaissance manifested itself in military success, exceptional intellectual and literary creativity, efficient administration and nonconformist religious beliefs This cultural rebirth eventually affected and enlivened the eastern lands of Islam, from Turkey to India. Indeed, the second vitalization of Islamic civilization which followed the decline of its Arab phase since mid-8th century, represents the Persian phase of Islamic culture.

The causes of the decline of civilizations has long been the subject of scholarly analysis and historical speculation. Although many factors have been cited--from climate and colonial design to education, genetics and adverse historical events--scant attention has been paid to the most obvious factor,i.e., the aging process. Indeed, as in individuals, age explains the gradual weakening and decline of dynasties, states, nations and cultures. However, a culture may suffer a number of reversals and may periodically show signs of temporary exhaustion before it finally falls into irredeemable quiescence and stagnation. Furthermore, the infusion of fresh energy into a society may reverse its aging process and propel it to new heights of vigor and vitality.

Khurasan, unlike the western and southern parts of Persia, not only had been ruled by a relatively young Parthian dynasty, but had been assailed and conquered by successive waves of invaders, from Greeks and Macedonians to

Gholam Hossein Sadiqi: The Founder of Sociology in Iran

Ahmad Ashraf

This article reviews Gholam Hossein Sadiqi's life both as a popular political leader and a well-respected academician.It also elaborates on his pioneering role not only in the introduction of sociology as a discipline to Iranian academic institutions but also in terms of his contribution to the development of the field of Iranian social history.

Sadiqi began teaching sociology in the University of Tehran in 1940 and later, with Ehsan Naraqi's assistance, founded the Institute of Social Studies and Research. However, his popularity, even among Iranian intellectuals, emanated more from his nationalist tendencies and upright political positions than from his scholarly accomplishments. In fact, he was best known as a nationalist who was, somewhat reluctantly, brought onto the political arena during the oil nationalization period of 1951-53. Despite occasional differences with Dr Mosaddeq, he served him faithfully as minister of interior and later as deputy prime minister. After his arrest, following Mosaddeq's fall, Sadiqi continued to defended his policies fearlessly. Later on, during early 1960's, he emerged as one of the most prominent leaders of the Second National Front. On the eve of the 1979 Islamic revolution, Sadiqi briefly considered accepting Shah's offer to become his prime minister, but eventually rejected the offer, when, among other things, Shah insisted on leaving Iran.

In his academic life, Sadiqi was a pioneer in the field of Iranian social history. He was particularly attracted to popular movements against oppressive or alien rule. His doctoral dissertation, in the University of Paris, was about religious movements in Iran in the two centuries following the arab conquest. His later research projects centered on Iran's constitutionalist movement and political parties. Sadiqi was also well acquainted with the primary sources of

Faith and Freedom

Women's Human Rights in the Muslim World

Edited by
Mahnaz Afkhami

I.B.TAURIS PUBLISHERS
LONDON · NEW YORK

1995

Contents

Iran Nameh

Vol. XV, No. 4
Fall 1997

Gholamhosein Sadiqi: A Commemorative

Guest Editor: *Ahmad Ashraf*

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal

All contributions and correspondence should be addressed to
Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave , Suite 200
Bethesda, MD 20814, U S A

Telephone: (301)657-1990

Annual subscription rates (4 issues) are: $40 for individuals, $25 for students and $70 for institutions

The price includes postage in the U S For foreign mailing add $6.80 for surface mail For airmail add $12.00 for Canada, $22 00 for Europe, and $29 50 for Asia and Africa.

single issue: $12

FOUNDATION FOR IRANIAN STU

A Persian Journal of Iranian Studies

Gholam Hossein Sadiqi: A Commemorative

Guest Editor: *Ahmad Ashraf*